







BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES MITTELALTERS
UND DER RENAISSANCE. HERAUSGEG. V. PROF. DR. W. GOETZ
HEFT 1

DAS HEILIGEN-LEBEN IM 10. JAHRHUNDERT

VON

DR. LUDWIG ZOEPF

1908
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

BEITRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE. HERAUSGEG. V. PROF. DR. W. GOETZ
HEFT 1

DAS HEILIGEN-LEBEN IM 10. JAHRHUNDERT

VON

DR. LUDWIG ZOEPF

BG

1908
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

Die Haupt-Quellen.

a) Acta Sanctorum der Bollandisten. (Kürzung: Acta SS.).

b) Analecta Bollandiana. Bruxelles 1882–1902. (Kürzung: Anal. Boll.).

c) Canisius, Lectiones antiquae; edit. Basnage 1725. (Kürzung: Lect. ant.).

d) Goldast, Scriptores rerum Alamanarum. 1730.

e) Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti. Paris 1668ff. (Kürzung: Mab.).

f) Migne, Patrologiae Cursus completus. Paris 1844ff. (Kürzung: Pat. lat.).

g) Mone, Quellensammlung für die badische Landesgeschichte. Karlsruhe 1848.

h) Monumenta Germaniae historica. (Kürzung: MG. SS.).

i) Pez, Thesaurus Anecdotorum Novissimus. Aug. 1721–1729f.

k) Surius, De probatis Sanctorum historiis. Coloniae, edit. I u. II.

l) Velseri, Marci, opera. Norimbergae 1682.

Bezüglich der einzelnen Bände sowie der anderen Quellenwerke ist das Register der Heiligen-Leben am Schlusse der ganzen Arbeit zu vergleichen. Als Hilfsmittel dienten:

Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 7. Aufl Berlin 1904. (Kürzung: GQ.).

Potthast, Bibliotheca historica, 2. Ausg. Band II. Ab. Vita.

Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte. 7. Aufl. Leipzig 1906.

Als häufigste Kürzungen mögen erwähnt sein: vgl. = vergleiche, c. = Kapitel, ebd. = ebenda, p. = pagina, NA. = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde.

Einleitung.

„Unser Ausgangspunkt ist der vom einzig bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird." Diese Worte Jacob Burckhardts mögen die Absicht der vorliegenden Arbeit aufzeigen.[1]) Sie deuten auch die Aufgabe an: es soll versucht werden, in den hagiographischen Werken des zehnten Jahrhunderts, dem eine Richtung der modernen Geschichtsforschung den Stempel des Typischen aufdrücken wollte,[2]) den Spuren des Individuellen nachzugehen.

Die Arbeit maßt sich nicht an, das Wort „typisch" ausmerzen zu können; dazu ist allein schon ihr Gebiet als solches zu einseitig; aber ausgehend von einem Felde, das seiner Natur nach mit anscheinend gleicher Saat bestellt ist[3]) – es handelt sich um Heilige –, darf die Arbeit eben darum die individuellen Züge gegenüber der Herrschaft des Typischen mit einer im Wesen der Hagiographie selbst liegenden größeren Berechtigung ins Feld führen. Mit den erwähnten Worten J. Burckhardts ist zugleich der Weg angedeutet: Bildet der Mensch den Mittelpunkt unserer Betrachtung, so werden unwillkürlich unsere Augen vom Mittel-

---

1) J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Berlin 1895. Einleitung p. 4. 2) K. Lamprecht, Deutsche Geschichte. II. Band p. 168 ff. Berlin 1895. Dazu die Abhandlung: Was ist Kulturgeschichte? in: Deutsche Zeitschr. für Geschichtswiss. N. F. 1. 1896/97, p. 75 ff. 3) Eicken, Mittelalterliche Weltanschauung p. 650 f.: „. . . vielmehr tragen die Biographien fast durchgehends einen abstrakten typischen Charakter . . ." R. Neumann, Hugo der Heilige. Einleitung. (Progr. d. Musterschule, Frankfurt a. M. 1879.) E. Hauviller, Ulrich v. Cluny, in den Kirchengeschichtlichen Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, 1896 p. 7: „Mochten sie auch die behandelten Persönlichkeiten näher gekannt haben, von den hergebrachten Wendungen und Formen lassen sie nicht ab." Günter, Legenden-Studien. Köln 1906, p. VIII: „Es gibt einen Heiligen-Typ . . ." Hippolyte Delehaye, Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905; Julien Havet, Lettres de Gerbert (983–997). Paris 1889. Einleitung p. XL. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz. I. Band p. 253: „. . . so wenig vermochte man das seelische oder geistige Bild einer Persönlichkeit in Worten darzustellen, weil den Darstellenden die Gabe fehlte, Individualitäten zu erfassen."

punkt zur Peripherie des dazu gehörigen Kreises wandern. So eng sein Umfang, seine Fläche mit dem Zentrum zusammenhängen, so eng ist der Mensch mit der Zeit und ihrem Wissen verbunden. Daran ändert sich nichts, wenn, wie hier, diese drei Begriffe spezialisiert werden: Der Heilige, seine Zeit und ihr Glauben. Denn wir suchen das Individuelle im Typischen, das Menschliche im Heiligen; und wir suchen es in einer Zeit, da Wissen und Glauben noch eins waren.

Eine zeitliche und räumliche Einschränkung erwies sich als notwendig. Die räumliche findet ihre Berechtigung in den nationalen Grenzen, wie sie im Jahre 870 durch den Vertrag zu Meersen bestimmt wurden, inbegriffen der unter Ludwig dem Jüngeren (880) erfolgten Erweiterung.[1]) Die Berechtigung einer zeitlichen Einschränkung zu zeigen, bildet einen Teil der Arbeit; insofern aber Anfänge und Ausläufer der hier zu schildernden Geistesbewegung über das Jahr 900 zurück und über das Jahr 1000 hinausreichen, müssen sie in Betracht gezogen werden.

Poetische Heiligen-Leben wurden für die Ausführung selbst nicht berücksichtigt, da sie — man darf sagen fast ausnahmslos — eine lediglich formale Übertragung der Prosa-Heiligen-Leben in Verse darstellen und eines sachlichen Wertes für die vorliegende Arbeit entbehren; nur die Arbeiten Walters von Speier[2]) und der Hrotsvitha von Gandersheim[3]) mußten wiederholt in die Betrachtung gezogen werden.

Was die Arbeit im ganzen geben will, sind — abgesehen von der Sammlung des verstreuten Materials — lediglich Hinweise auf das reiche Arbeitsfeld, das die Hagiographie dem Historiker noch bietet, für die rein politische Geschichte, noch mehr für geistesgeschichtliche Forschungen. Gerade die Untersuchung über mittelalterliche hagiographische Werke dürfte manches wichtige Resultat zutage fördern, das zur gerechteren Wertung des Mittelalters gegenüber der Renaissance beiträgt und „zu einer vermehrten und immer wärmeren Anteilnahme

1) Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß infolge der notwendig gewordenen räumlichen Beschränkung auf die Hagiographie der deutschen Gebiete die griechische hagiographische Literatur nicht in den Rahmen der Arbeit gezogen werden konnte; vgl. darüber die Hinweise bei Günter, Legenden-Studien. Ferner R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig 1906. Dazu: Deutsche Literaturzeitung Nr. 19, 11. Mai 1907; und H. Delehaye, Les légendes hagiographiques. Bruxelles 1905. 2) W. Harster, Waltherus Spirensis de pass. S. Christophori, Beigabe zum Jahresbericht der kgl. Studien-Anstalt. Speier 1878. 3) Hrotsvithae opera, ed. P. de Winterfeld. Berol. 1902.

am Leben des Mittelalters“[1]) führt. Dazu beizutragen ist das letzte Ziel der vorliegenden Arbeit; „si digne non valemus, olim volentibus et valentibus stili materiam praebeamus.“[2])

Erstes Kapitel.

„Als man das Jahr 900 nach der Geburt des Herrn zu schreiben begann, sah es unsäglich traurig in den deutschen Ländern aus, und mit weniger Freude hat man wohl nie ein neues Jahrhundert begrüßt.“[3]) Von allen deutschen Landen berichten die Fuldaer Annalen[4]) über Hungersnot, Seuchen unter Menschen und Tieren, über furchtbares Unwetter, über Erdbeben und unheilverkündende Himmelserscheinungen, über Krieg und Gewalttat. Das italische Fieber ergriff die meisten im Lande; ungewöhnliche Wassernot, Fehden, Pest und Hunger suchten die Gegenden schwer heim; der Hagel verwüstete die Frucht auf den Feldern. So lautet eine Aufzeichnung für das Jahr 889. Ein trübes Bild wird auf der Bischofsversammlung zu Mainz i. J. 888[5]) von der Lage des Reiches, besonders der Kirche entrollt: Wer kann ohne Tränen die Leiden des Volkes und der Frommen aufzählen? Sehet hin und schaut, welch herrliche, prächtige Bauten der Diener Gottes zerstört, verbrannt und der Erde gleich gemacht sind? Der Klerus, Bischöfe wie Priester werden verstümmelt oder zu Tode gepeinigt. Jung und alt, Mann und Frau finden im Feuer oder durch das Schwert der Feinde ihr Ende; die Mönche, jedes Trostes beraubt, irren planlos umher. Nicht genug mit der Wildheit der Heiden, die Großen des eigenen Landes rauben, sengen und morden. Mit denselben düsteren Farben schildern die Bischöfe auf dem Konzil von Trosly i. J. 909[6]) die Lage: Die Städte sind entvölkert, verwüstet und verbrannt die Klöster, die Äcker liegen brach, das Leid ist groß, „so daß wir sagen müssen: es drang das Schwert bis ins Innerste unserer Seele“. Und dieses Übel kommt nicht

1) W. Goetz, Mittelalter und Renaissance. Hist. Zeitschr. III. F. p. 30ff.
2) Vita Cadroae, Prolog. Mab., Acta Sanct. Ord. S. Bened. B. V p. 489.
3) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I p. 164. 4) Annales Fuldenses, Schulausgabe der MG. SS. 1891, p. 92ff. bei den Jahren: 878, 880, 881, 882ff. Continuat. Ratisbon. p. 107ff. bei den Jahren: 882, 888, 889, 893, 895, 897. 5) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte B. IV p. 545. Concil. Magont. 888. Mansi, B. XVIII p. 61ff. 6) Acta Concil. Trosl., Migne, Patrol. lat. B. 132 p. 675ff.

aus einer plötzlichen Änderung der Zeiten oder Elemente, sondern ist die Strafe für die Laster der Menschheit. Blut wächst aus dem Blute; über die ganze Welt ist Vergewaltigung gebreitet. Die Erde bringt keine Frucht mehr hervor, sondern verzehrt den empfangenen Samen.

Eine harte Zeit war gekommen; kein anderes Recht gab es als die Macht; keinen Schutz fand man außer in der Gewalt. „Der Tag würde nicht ausreichen, um alle die Not zu berichten“ sagt Ruotger[1]), der Biograph Brunos von Köln. Das berüchtigte, beweinenswerte Saeculum nennt Mabillon[2]) das zehnte Jahrhundert; vom eisernen, bleiernen, dunklen Zeitalter spricht Baronius[3]). Neuere Gelehrten haben kein anderes Urteil: die Zeit der größten Unfruchtbarkeit und Finsternis in geistiger Beziehung[4]); „Unkultur und Ignoranz, Auflösung der gesellschaftlichen Bande und Roheit der Sitten sind die grell hervortretenden Züge des Lebens.“[5]) Die erst aufgeblühte Kultur Karl des Großen schien für immer vom tödlichen Reife getroffen. Über die Klöster, die wie Inseln über das ganze Reich zur Hebung der Kultur verstreut waren, schlugen die vernichtenden Sturmfluten der Ungarn, der Normannen. „Die Sitze der Bildung und Gelehrsamkeit verstummten; auch wenn sie der gänzlichen Verödung entgingen, ließ doch die nagende Sorge um das stets gefährdete Dasein keine wissenschaftliche Tätigkeit aufkommen.“[6]) Wie trübe die politischen Verhältnisse sich gestaltet hatten, wie das große Reich der Karolinger am Beginn des zehnten Jahrhunderts zerfiel, wie innere Gegensätze das zerstörende Werk der äußeren Feinde beschleunigen halfen, wie tief endlich die Sittlichkeit mit der zerfallenden sozialen Ordnung gesunken war, das alles tritt hervor, nennt man den Namen des damaligen unglücklichen Herrschers: Ludwig, das Kind. – Dem Reich, vordem von der Faust Karl des Großen zusammengeschmiedet, fehlte jetzt die Persönlichkeit, dessen Willen es sich fügen mußte. Das eine Jahrhundert, das die deutschen Stämme vereinigt gesehen hatte, hatte in ihnen noch nicht das Gefühl einer festen, nationalen Zusammengehörigkeit hervorgerufen; sie blieben Stämme[7]), die von der Kraft eines

1) Vita Brunonis, Schulausgabe der MG. SS. c. III p. 6. 2) Mab., Acta SS. Ord. S. B. B. V. Praefat. p. III. 3) Baronius, Annales eccles. Köln 1624 p. 649 ad a. 900: „... saeculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exundantis deformitate plumbeum, atque inopia scriptorum appellari consuevit obscurum.“ 4) Prantl, Gesch. d. Logik, B. II p. 48. 5) Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1875. B. I, 2. Buch, p. 67. 6) Wattenbach, GQ. B. I, p. 350. 7) Vgl. Widukindi Res gest. Saxonicae, MG. SS. in us. schol. Hannover 1866.

fremden Willens zu einer Einheit verbunden waren. Als die Dynastie dann versagte, da trennten sich die Stämme. Wohl war eine religiöse Zusammengehörigkeit vorhanden; auch das Bewußtsein davon. Aber der christliche Glaube war kein Hindernis für die Trennung der Stämme, er leistete geradezu Vorschub: durch den Heiligen.[1])

Wie sich das politische Leben infolge des gänzlichen Versagens der Dynastie aus dem Reiche in die einzelnen Stämme flüchtete, so beschränkte sich das kirchliche Leben fast ausschließlich auf die Klöster. Bot doch selbst der römische Stuhl ein noch kläglicheres, weil schmachvolleres Bild als die weltliche Gewalt;[2]) die Träger des Priestertums hatten alles Ansehen verloren. Vom Stamme aus sollte in Zukunft die Kraft erstehen, welche dem Reiche das alte Ansehen gab; vom Kloster aus nahm jene Richtung ihren Anfang, die in dem Siege Gregors VII. gipfelte. Freilich vorerst war es um die Klöster noch schlimm bestellt; was die Heiden verschonten, das rissen die Großen des Landes an sich, die den kirchlichen Grund und Boden verwüsteten oder ihre Vasallen damit belehnten. Schutz fanden da die Mönche nur beim höchsten Herrn und am wirksamsten durch die Fürsprache des Heiligen.

Vor ihm treffen sich Volk und Mönch. Schwer lastet auf beiden die Not der Zeit, die Wut der Heiden und der Übermut der Großen. Machtlos steht man diesen Gewalten gegenüber. Nichts ist natürlicher als die Zuflucht zur einzig noch bleibenden Hilfe zu nehmen, zur überirdischen. Hatte Karl der Große durch wiederholte Kapitulare der überhand nehmenden Heiligenverehrung entgegenzuwirken gewußt[3]), so ist jetzt, wo Volk und Mönche von der Not zu einer sich immer mehr steigernden Verehrung gedrängt werden, niemand, der dem Strome ein Wehr entgegensetzt. Mönche und Volk wetteifern in der Hebung des Heiligen. Je mehr Wunder er vollbringt, desto mächtiger ist augenscheinlich seine Fürsprache bei Gott, desto größere Furcht muß er den Übeltätern einjagen. In dieser Zeit der Rechtlosigkeit findet zudem das Verlangen des Volkes nach ausgleichender Gerechtigkeit nur mehr in dem Eingreifen Gottes und der Heiligen Befriedigung; denn der Mächtige und Hohe verfällt ebenso der Strafe wie der Machtlose und Niedere.[4])

1) Ebd., Liber I c. XXXIV p. 32ff. 2) K. Müller, Kirchengeschichte I. B., Tübingen 1905 p. 379. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes I., Leipzig 1892, p. 298. 3) MG. SS. Capitularia, Tom. I. Frankfurt 794 p. 77 A. 42 und 813, p. 163 A. 7. 4) Vgl. u. a.: Vita Wiboradae Mab. V, c. XXIII p. 53. Vita Udalrici Mab. V, c. III p. 425. Vita Adalberti MG. SS. IV, c. XII p. 600.

So kommt es, daß bei dem Aufhören wissenschaftlicher (theologischer wie historischer) Tätigkeit ein Zweig geistiger Arbeit alle Stürme der Zeit überdauert, ja neue Blätter und Blüten ansetzt: das Heiligen-Leben.

Zunächst ist es geschrieben der Erbauung wegen, zum Vorbild, zum Trost und zum Schutz.[1]) Diese Tendenz steht bei allen Heiligen-Leben im Vordergrund, soweit sie nicht direkte Machwerke zur Erreichung eines rein praktischen Zweckes sind wie z. B. die Lebensbeschreibung des hl. Livin, und des hl. Magnus.[2]) Neben der Erbauung treten aber doch auch andere Motive hervor, die eine vierfache Gruppierung der Heiligen-Leben als berechtigt erscheinen lassen:

1. Das Heiligen-Leben, literarischen Zwecken dienend.
2. Das Heiligen-Leben, materiellen Zwecken dienend.
3. Das Heiligen-Leben als theologische und politische Partei-Schrift.
4. Das Heiligen-Leben als Denkmal der Freundschaft.

Das Heiligen-Leben, literarischen Zwecken dienend.

Wenn auch eine große Zahl von Klöstern den Dänen, Normannen und Ungarn zur Beute fielen[3]), wenn andrerseits bereits Walafried Strabo in seinem Prolog zur Einhards Vita Caroli den Rückgang der Studien beklagen mußte[4]), so blieben doch auch viele Klöster wenigstens vom gänzlichen Untergang verschont, ebenso verschwand nicht alles geistige Leben; allerdings beschränkte sich dieses fast lediglich auf formale Betätigung. Auf theologischem Gebiete hatten die vorhergehenden Jahrhunderte die Arbeit geleistet; für historische Werke fehlte vorerst der Stoff; die kläglichen politischen und sozialen Zustände am Ende des 9. und zu Beginn des 10. Jahrhunderts konnten niemand zur Niederschrift verlocken. Erst als unter Otto I. das Reich gefestigt ist, schreibt Widukind seine Sachsen-Geschichte, nachdem er zuvor die Siege der Streiter des höchsten Herrn, der Heiligen, gepriesen hat.[5]) In Hrotsvits

1) Vgl. u. a.: Vita Anskarii, Prolog; Vita Willehadi, Prolog z. Wunderbuch; Vita Mathildis, Prolog; Vita Brunonis, Prolog; Vita Rictrudis, Prolog; Vita Bonifatii II, Prolog etc. etc. (Ausgabe vgl. Tabelle am Schlusse der Arbeit.)
2) Vgl. Wattenbach, GQ. I. p. 430 u. 282f. und Holder Egger, Historische Aufsätze, dem Andenken an Waitz gew., p. 622–665. 3) Wattenbach, GQ. I p. 350 u. p. 449. Hauck, Kirchengesch. Deutsch. B. III p. 279f. 4) Vita Caroli, MG. SS. in us. schol. Hannover 1880. Prolog p. XX–XXI. 5) Widukindi Res gestae Saxonicae, Liber I c. I p. 3.

literarischer Tätigkeit kann man dieselbe Wendung sehen.[1]) So beschränkte sich denn die geistige Arbeit in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, sieht man von einigen dürftigen Klosterannalen ab, immer mehr und ausschließlicher auf das hagiographische Gebiet. Der Umstand, daß von streng kirchlicher Seite her die Beschäftigung mit den klassischen Studien als sündhaft bezeichnet wurde[2]), hat der hagiographischen Arbeit auch in der Folgezeit die erste Stelle gelassen.

Das rein formale, stilistische Interesse steht anfangs im Vordergrund. Man überarbeitet Heiligen-Leben aus der früheren Zeit und setzt den ganzen Fleiß in die stilistische Verbesserung. Leere Phrasen, langgesponnene erbauliche Reflexionen sind in der Regel die einzigen eigenen Zutaten. Das „Nicht-mehr-Zufriedensein" mit der Arbeit der vorangehenden Zeit macht sich geltend. Es ist nun ein eigentümliches Zusammentreffen, daß dieselbe Tendenz im selben Jahrhundert sich auch in Ostrom zeigt. Dort entwickelt Symeon Metaphrastes eine große hagiographische Tätigkeit. Über einen der Gründe und eines der Ziele seiner Arbeit klärt uns Psellos auf: „... ἔνθεντοι οἱ μὲν οὐδὲ ψιλὴν ἐκαρτέρουν τὴν τῶν ὑπομνηματισθέντων ἀνάγνωσιν, τοῖς δὲ καὶ γέλωτος ἀφορμὴ τὰ λεγόμενα ἐγνωρίζετο· καὶ τὸ τῆς συνθήκης δ' ἀναλλὲς καὶ τὸ ἀνακόλουθον τῆς ἐννοίας, καὶ τὸ τῆς λέξεως εὐτελές, ἀγλευκῆ τοῖς ἀκούουσιν ἦν καὶ ἀπηχθάνοντο μᾶλλον ἢ προσίεντο καὶ τὸ ἐπὶ τοῖς ἀναγραψαμένοις διεκωμῳδεῖτο ἡμῖν τὰ θαυμάσια τῶν τοῦ Χριστοῦ θεραπόντων ἀγωνίσματά τε καὶ τρόπαια."[3]) Damit vergleiche man den Prolog zur Lebensbeschreibung des hl. Lambert, die Stephan von Lüttich überarbeitete.[4]) Er habe bemerkt, so begründet er u. a. die Arbeit, wie beim Vorlesen des im alten Stil geschriebenen Werkes einige der Festteilnehmer, die literarisch gebildet waren, verächtlich lächelten. Daher will er die Verstöße gegen die Form gut machen und die Sprache den Bedürfnissen der Jetztzeit anpassen. Einzelne Stücke aus diesem Heiligen-Leben werden am besten die Art und Weise der Arbeit zeigen. Das Volk verlangt den hl. Lambert zum Bischof.[5]) Er weigert sich, weil er unwürdig sei; was sie wollen, könne er nicht übernehmen, seine Kräfte reichten nicht aus usf. Auf diese Einwände ruft ihm das Volk in Versen

1) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 370. 2) Vgl. ganz besonders: Thietmari Chronik. MG. SS. III. Liber II. c. X p. 748. Für die Cluniacenser, Sackur, Die Cluniacenser B. II p. 330. 3) Migne, Patrol. graec. B. 114 p. 192. 4) Migne, Patrol. lat. B. 132. Prolog p. 643. 5) Ebd., I. Abs. 9–11 p. 647 f.

zu: Von vornehmem Geschlechte und strahlend im Lichte Deiner Verdienste — Bist Du mit frommen Sitten geschmückt; schimmernd durch Frömmigkeit — Ragst Du unter allen hervor. Sei unser Hirte! Er weigert sich wieder; da umdrängt ihn lärmend die Menge: „Lambert, Mitbürger, berühmt durch die Fülle Deiner Werke, Du mußt unser Bischof werden; das ist Gottes Wille; so wollen es die Fürsten!" Der ganze Klerus wählt ihn; das Volk ruft ihn zum Bischof aus. Aber der allerdemütigste Mann weigert sich noch immer. Vom Höchsten bis zum Niedersten bestürmen sie ihn: „Lambert, Du darfst uns nicht länger hinhalten! Sei sicher, daß Du unser Bischof werden mußt, ob Du willst oder nicht" usf. Ebenso wird die Abschiedsszene[1]) erweitert und ausgeschmückt. Das ganze Volk begleitet unter lautem Jammer und Klagen den Verbannten. „Warum verläßt Du uns? Wer wird uns vor der List der Feinde schützen?... Die Wölfe werden einfallen, die wildesten Feinde uns zerfleischen. Du Anker der Starken, Du Zuflucht der Schwachen, Schützer im Unglück, Zierde im Glück, Du Tröster der Armen, Retter der Waisen" usf. Bis zum Himmel tönt der Jammer. Da wendet sich der scheidende Vater mit tränenerstickter Stimme an das Volk: „Weniges nur will ich sprechen! Der Hirte wird Euch nicht fehlen" usf. — Die ganze Freude des Autors an breiter Situationsmalerei und schönen Worten spricht aus diesen Stellen.[2])

Wie man derartige Überarbeitungen als eine Art Probelektion älteren Klosterschülern übertrug, dafür bietet die Legende des hl. Christoph ein Beispiel.[3]) Walter von Speier erzählt nämlich in seinem Vorwort, wie sein Lehrer und Gönner, Bischof Balderich, ihm das Büchlein über die Geschichte des Heiligen gegeben habe mit der Ermahnung, den durch nachlässige Schreiber entstellten Inhalt zu verbessern, „... iterata styli acie e vestigio exarandam industriam injungo". — Die Lebensbeschreibung des hl. Willibald[4]) wurde im 10. Jahrhundert überarbeitet.[5]) Der Herausgeber in den Monumenten hat schon auf die Phrasen und den Schwulst dieses Werkes aufmerksam gemacht. Nur eine Stelle soll hier zur Charakteristik herausgegriffen werden. In dem alten Werke

---

1) Ebd., c. II. 15–16, p. 649f. 2) Vgl. über die Quellen des Autors: Wattenbach, GQ. I p. 423. 3) Vita Christophori, Pez, Thes. II. pars. III. Prolog p. 49f. 4) Vita Willibaldi, MG. SS. B. XV. 1. p. 86. 5) Canisius, Lect. antiq. edit. Basnage, T. III p. 16. Vgl. u. a. Vita Trudperti, Mone, Quellensammlung der badischen Geschichte, B. I p. 17, und ihre Überarbeitung vom Anfang des 10. Jahrh., die eine reine Stilübung bedeutet.

wird berichtet, daß der Heilige in Jerusalem das Augenlicht verloren hatte; als er nach zwei Monaten wieder dorthin gekommen und die Kreuzkirche betrat, „da wurden seine Augen geöffnet; er bekam wieder die Sehkraft". Die Überarbeitung dagegen vergleicht den erblindeten Heiligen in seinem Unglück mit Abraham, Job und Tobias. Willibald besucht dann „nur körperlich, nicht geistig blind" die heiligen Orte im Lande; nach Jerusalem zurückgekehrt, betritt er die Kreuzeskirche und, siehe! es ist wunderbar zu sagen „illico lux olim amissa taetras discentiens tenebras, micuit in patulo, roseumque jubar radicos a se igni vomos nitendo demittens, futuri pontificis soles implevit et densae noctis horrore fugato, praeclari luminis diem extendit". – Neben solchen phrasenhaften Ausschmückungen treten inhaltliche Erweiterungen bei Überarbeitungen nicht selten hervor. Bischof Rather von Verona hat an die Brüder des Klosters Lobbes die Lebensbeschreibung des hl. Ursmarus gesandt[1]), in der Absicht, sich damit im genannten Kloster eine freundliche Aufnahme zu verschaffen. Er habe, so führt er im Prolog aus[2]), neulich beim Bischof von Cumae ein Buch gefunden, dessen Inhalt wertvoller sei als Gold und Edelsteine: die Lebensbeschreibung des hl. Ursmarus. Aber das Buch sei derartig geschrieben, daß die Entscheidung schwer falle, ob die Fehler von der Unfähigkeit des Verfassers oder des Abschreibers herstammen. Da Sprache und Form des Werkes das Gefühl der Gegenwart nur beleidigen würden, so habe er versucht, das Werk zu glätten. – Hier möge nur eine inhaltliche Erweiterung angeführt werden. Eine Nonne wird vom Satan besessen.[3]) Er läßt sich weder durch Schelten noch durch Gebete vertreiben. „Ich werde nicht aus ihr fahren, außer Ursmarus kommt und vertreibt mich." Nun ist Rather als Autor in einer sehr schwierigen Lage, wie er meint. Bekanntlich lügt der Teufel vom Anbeginn; alles, was er sagt, ist unwahr. Ursmarus könnte ihn also gar nicht austreiben. Aber diese Worte hat der Satan nicht aus sich selbst ausgerufen, sondern Gott hat ihn dazu gezwungen. Der Beweis für diese Ansicht wird dann in Länge und Breite aus der hl. Schrift erbracht. – Man sieht, wie hier zur sprachlichen Anpassung an die Forderung der Zeit das Wohlgefallen an der Spekulation getreten ist.

Die Lebensbeschreibung des hl. Pirmin[4]) wurde um das Jahr 1000



1) Vita Ursmari, Surius, Vitae SS. 18. April. II p. 766ff. Ausgabe: Köln, 1578. 2) Ebd., Prolog p. 766/67. 3) Ebd., c. IV p. 768/69. 4) Vita Pirminii, MG. SS. XV_1 p. 17ff.

überarbeitet[1]); jedes Kapitel dieser zweiten Redaktion bringt ausschmückende Erweiterungen. Die kurzen, indirekten Reden werden durch lange direkte ersetzt. Wenn es in dem alten Werke heißt[2]), der Heilige ließ ein schönes Kloster bauen und segnete es, ... so führt der jüngere Hagiograph aus[3]): „Tum fidelium devotione sibi alacriter opitulante, pulcherrimum construxit cenobium, ubi seculo huic renuntiantes Deoque se ex integro mancipantes commodissimis uterentur habitaculis. Mutata sunt ergo in brevi prava in directa, inculta in amoena, feda in speciosa; et quo prius fiebat venatio animalium ad delicias transitorii luxus praebendorum, ibi felici captura postea trahebantur animae caelestis convivii dapibus saturandae.“ Fromme Betrachtungen werden gerne eingeschoben, wie: „Du herrlicher Priester, bei Deiner Ankunft wird alles Tote lebendig, das Trockne grünt und blüht; durch reiche Fruchtbarkeit wird die Erde schwer“[4]) usf. – An andrer Stelle wird nur wenig, aber doch bezeichnend geändert. In der alten Erzählung wird kurz berichtet: der Heilige kam einige Tage früher nach Rom als sein Freund.[5]) Dem jüngeren Verfasser ist das zu wenig und so erzählt er: Der Heilige, angestachelt von seinem übergroßen frommen Eifer, drängte in heißer Glut, das Werk des Herrn, das begonnen war, zu vollenden. So eilte er zu den Schwellen der Apostel und kam lange vor dem Freunde in die Stadt Rom.[6]) Die erste Arbeit bringt das Wunder der Ölvermehrung bei der Firmung mit dem Danke des Heiligen, der bis zum Abend sein Werk fortsetzt und das freudig bewegte Volk dann nach Hause entläßt.[7]) Der jüngere Autor erzählt das Wunder ebenfalls ohne übertreibende Ausschmückung[8]); aber das Volk mußte doch mehr Freude und Staunen über das Wunder zeigen. So bringt er denn auch einen langen Erguß darüber; der Jubel, der das Volk bei dem Wunder ergriff, läßt sich nicht beschreiben. Aus den Tiefen der Herzen kamen die Laute der Freude hervor; die Menschen wußten nicht, durch welche Bewegungen des Körpers sie ihren Jubel ausdrücken konnten usf. – Zuletzt sei noch ein Beispiel für den Einfluß der klassischen Literatur auf das Heiligen-Leben erwähnt: Der Lebensbeschreibung des hl. Remaclus[9]) geht ein Brief Notkers von Lüttich an Abt Werinfried voraus;

1) Vita Pirminii, Acta SS. 2. Nov. p. 34ff. 2) Vita I. MG. SS. XV_1 c. VI. p. 27. 3) Vita II. Acta SS. 2. Nov. c. X p. 39. 4) Vita II. Ebd., c. VI. p. 37. 5) Vita I. MG. SS. XV_1 c. IV. p. 23. 6) Vita II. Acta SS. 2. Nov. c. IV.p. 37. 7) Vita I. MG. SS. XV_1 c. VII. p. 27. 8) Vita II. Acta SS. 2. Nov. c. X p. 41. 9) Vita Remacli, Migne, Patrol. lat. B. 139 p. 1147.

der Bischof dankt für Übersendung der alten Vita, die in Anbetracht der Größe des Heiligen allzu kurz abgefaßt gewesen sei; man habe das Buch über den gemeinsamen Patron abgeschrieben, und wie Werinfried wünschte „... verum aliquando lepidius mandarem poliri." Der Schluß der Rede, die der sterbende Heilige an die Seinen hält, dürfte für diese Art des „poliri" charakteristisch sein. Die alte Vorlage[1]) schildert den Tod des hl. Remaclus mit wenigen Worten: Der Heilige sagte den Seinen Lebwohl und empfahl sie Gott. Die Überarbeitung[2]) aber bringt eine lange Rede, ausgeschmückt mit Zitaten aus Cicero, Lucrez und Horaz. Die letzten Sätze davon sind überhaupt nur eine Nebeneinanderstellung von Zitaten: „Solange wir Zeit haben, lasset uns Gutes tun![3]) Der Tod ist die Grenze aller Dinge.[4]) Keinem ist immerwährender Gebrauch gegeben; und ein Erbe kommt über den andern wie die Woge über die Woge.[5]) Staub und Schatten sind wir.[6]) Omnes una manet mors, et calcanda semel via lethi."[7]) — Die heilige Schrift und die alten heidnischen Dichter leihen hier dem Hagiographen die Worte zur Ausschmückung der Rede eines Heiligen, der in der Zeit der Merovinger lebte. — Mit dieser stilistischen Verirrung verwandt scheinen Ausdrücke und Bilder zu sein, die der Vorstellung des christlichen Glaubens widersprechen; sie tauchen mit besonderer Vorliebe in den Heiligen-Leben des 10. Jahrhunderts auf. So fleht Trudpert mit innigen Bitten zum „höchsten Donnerer"[8]); Helindrude nennt Cordula ehrfürchtig: Tochter, dem Geschlechte des „summi Tonantis" entsprossen.[9]) Die hl. Gertrud streckt die Hand aus dem Sarge, auf Befehl des „höchsten Donnerers", um die Schenkungsurkunde zu empfangen.[10]) Der hl. Hildulf[11]) betritt „bekränzt das himmlische Kapitol". Der Verfasser des Panegyrikos auf Maurinus nennt die Heiligen die „Konsuln" des himmlischen Reiches.[12]) Ruotger läßt in seiner Biographie des hl. Bruno Ludolf durch die „Erinyen" zur bösen Tat angestachelt werden.[13]) Ein andermal nimmt der Hagiograph



1) Vita Remacli, Acta SS. 3. Sept. c. II. 16. p. 695. 2) Migne, Patrol. lat. B. 139. c. XXI p. 1166. 3) Galater VI. 10. 4) Horaz (Ausgabe A. Kießling), Epist. I, 16. Vers 79. 5) Horaz, Epist. Liber II, 2. Vers 175/176. p. 215. 6) Horaz, Carm. Liber IV, 7. Vers 16. p. 348. 7) Horaz, Carm. Liber I, 28. Vers 15/16. p. 119. 8) Vita Trudperti, Mone I, II. Red. „summum ... tonantem" c. V p. 23; die I. V. hat ein „deum". 9) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. XIX p. 18/19. 10) Vita Berlendis. Migne, B. 139, c. VI p. 1105. 11) Vita Hildulfi, Acta. SS. 11. Juli III, c. XVI p. 224. 12) Vgl. Translatio S. Maurini, Mab. V. Prolog p. 336. 13) Vita Brunonis, Schulausgabe der MG. SS. c. XIX p. 19.

Vergleiche aus der Antike; die hl. Richtrudis lebt in dem „klösterlichen Gymnasion", wo sie das „Stadion des Lebens" durcheilt und gegen die List des Teufels kämpft, nach Sitte der Ringkämpfer gesalbt mit dem Öle der göttlichen Gnade, so daß der Satan sie nicht fassen kann.[1]) — Man darf vielleicht derartige Ausdrücke und Bilder jener Freude an stilistisch-formaler Arbeit zugute rechnen, die mit dem 10. Jahrhundert bei den hagiographischen Werken in besonderem Maße hervortritt. Die wenigen Beispiele zeigten, wie stark die Liebe zur Phrase, zu breiter Situationsmalerei um sich greift; ferner wie neben theologischer Spekulation das Zeigen der eigenen Gelehrsamkeit und Belesenheit sich in den Vordergrund drängt. Zugleich konnte man sehen, daß das „Anwachsen" der „Legende" nicht immer mit Notwendigkeit in das Wunderbare gehen muß; vielmehr tritt eine Art Paraphrase über die einfache ältere Vorlage uns häufig entgegen. Überarbeitungen aus formalen Rücksichten wurden auch in der Hagiographie der früheren Jahrhunderte ausgeführt, doch hat sich erst im 10. Säculum durch die Fülle dieser stilistischen Arbeiten eine solche Übung und Gewandtheit entwickelt, daß die kommende Zeit keine Schwierigkeit mehr hatte, spärliche Nachrichten zu einem langen Lebensbericht auszumalen[2]) oder auch schlankweg ein solches Leben zu erfinden.[3])

Das Heiligen-Leben, materiellen Zwecken dienend.

Als unter der Herrschaft der sächsischen Kaiser die zerstörten und verödeten Klöster allenthalben zu neuem Leben erweckt wurden, da wollte man im neu erstandenen Kloster wohl bald dessen Geschichte und die seines Patrones. Nun waren die Bücher in der schlimmen Zeit vernichtet oder verschleppt worden; sagt doch der Verfasser der Legende des hl. Gongolf[4]): Ein jeder dachte mehr daran, wie er bei der nahenden Gefahr das Leben retten könnte, als daß er sich Mühe gegeben hätte, für die Erhaltung der Bücher zu sorgen. Die Menschen, so klagt er, sind in diesen unglückseligen Zeiten, da Klöster und Kirchen verwüstet wurden und alles ins Verderben kam, dahin und dorthin geflohen, und niemand dachte an die Rettung der Archive. In solchen Fällen —

1) Vita Rictrudis, Migne, Patrol. lat. B. 132, c. XII p. 839. Vgl. Vita Apri, Acta SS. 15. Sept. Prolog p. 66. 2) Vgl. u. a.: Vita Chrodegangi. Passio Friderici. [Ausgabe vgl. Tabelle.] 3) Vita Mansueti; Vita Livini. [Ausgabe vgl. Tabelle.] 4) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai, p. 644 f. Prolog.

sie waren äußerst zahlreich — sah sich der Hagiograph lediglich auf Volks- und Kloster-Tradition angewiesen und auf die eigne Belesenheit in hagiographischen Werken. Eine Reihe von Heiligen-Leben entstanden so aus der „Asche".[1]) Bei der Restauration eines Klosters oder bei Grundaushebungen für Neubauten stieß man dann und wann auf tiefgelegte Särge und nun galt es für diese Heiligen — denn es konnten nur solche sein — eine Lebensbeschreibung zu verfassen.[2]) Ganz besonders kam es darauf an, neben dem hohen Alter des Klosters oder Bischofsitzes die von alters her vermeintlich oder tatsächlich dem Kloster gehörigen Besitzungen mit dem hl. Stifter in direkte Verbindung zu bringen und womöglich die Immunität des Klosters als seit seiner Gründung bestehend nachzuweisen. Mehr oder minder stark hervortretend läßt sich eine derartige Nützlichkeits-Tendenz bei der überwiegenden Anzahl von Heiligen-Leben feststellen.[3]) Man hat auf diesen Zusammenhang schon früher hingewiesen[4]); in der Jetztzeit ist es besonders B. Krusch[5]), der diese Tendenz der Heiligen-Leben nach der mala fide bloßgelegt hat. „Wir stehen jetzt vor der prinzipiellen Frage, ob die Hagiographie zur Begründung von Rechtsansprüchen der Stifter und Klöster mißbraucht worden ist und also die Legendenschreiber zum Teil eminent praktische Zwecke verfolgen." Setzt man für „mißbrauchen" ein „gebrauchen", so kann man die Frage in vollem Umfange dahin beantworten: Rechtsfragen, kirchlicher wie weltlicher Art, wurden mit Absicht in die überwiegende Anzahl von Heiligen-Leben gezogen, ja man schrieb Heiligen-Leben, die in erster Linie einen rechtlichen Zweck im Auge hatten.

Ob es sich dabei um einen Mißbrauch, also um absichtliche Fälschung von Tatsachen handelt, wird, einige Fälle ausgenommen[6]), schwer zu entscheiden sein. Wo der Boden, wie im zehnten Jahrhundert, herrenlos geworden oder mit Gewalt den rechtmäßigen Besitzern entrissen war, da mußte, noch dazu bei einer mehr nach augenblicklichen praktischen

---

1) Vgl. z. B. die Legenden über Eucharius, Hildulf, Fridericus, Gongolf, Landoald, Fridolin. [Ausgabe vgl. Tabelle und unten p. 14f.] 2) Vgl. Elevat. S. Maurini, Celsi. [Ausgabe vgl. Tabelle.] 3) Um nur einige zu nennen: Vita Otmari; Vita Sturmi; Vita Corbiniani; Vita Pirminii; Vita Trudperti; Vita Arbogasti; Vita Fridolini; Vita Florentini; Vita Remacli; Vita Bernwardi; Vita Godehardi; Vita Wolfgangi; Vita Bonifatii (Otloh); Vita Mainulfi; Vita Livini. [Ausgabe vgl. Tabelle und die Ausführung p. 18ff.] 4) Vgl. dazu: Rettberg, Kirchengeschichte Deutschl. B. I u. II. Ebenso Friedrich, Kirchengesch. Deutschl. B. I u. II. 5) B. Krusch, Zur Eptodius- und Eparchius-Legende. N. A. XXV p. 128ff. u. p. 144ff. 6) Vgl. die eben erwähnte Arbeit B. Kruschs im N. A. XXV.

Bedürfnissen als rechtlichen Prinzipien vor sich gehenden Entwicklung, die Grenze zwischen vermeintlichem und tatsächlichem Recht wohl oft zusammenfallen. Dazu kam noch das Bestreben, den Besitz und das Ansehen der Kirche und des Klosters zu heben, wozu die Autorität des Heiligen am förderlichsten schien, ob es sich nun darum handelte, die Rechtlichkeit des Besitzes für vergangene Zeit zu beweisen oder Sicherheit des Besitzes für die Gegenwart und Zukunft zu erlangen.

Vor allem galt es, um jeden Zweifel zu nehmen, für das Heiligen-Leben selbst das „entsprechende" Alter nachzuweisen. Hincmar von Reims erzählt in seiner Vorrede, daß der alte Codex mit der Lebensbeschreibung des hl. Remigius durch Feuchtigkeit, Mäuse und Verwendung der Blätter zum Einhüllen von Denaren zugrunde gegangen sei; das habe er von alten Männern erfahren, die diese Kunde ihrerseits von ihren Vorfahren überkommen hatten. Damit war das Vorhandensein einer alten Vita dargetan.[1] Die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts verwandte dieses Mittel für den Altersnachweis ihrer Werke mit Vorliebe. Ein alter Mann hat dem Verfasser der Legende des hl. Friderich das Grab dieses Heiligen gezeigt und dabei die Lebensgeschichte erzählt.[2] Das wäre nur mündliche Tradition; daher wird noch hinzugefügt, daß das Buch über das Leben des Heiligen beim letzten Dänen-Einfall verbrannt sei. Ganz ähnlich wird die Legende des hl. Landoald möglichst dessen Lebenszeit nahe gebracht.[3] Der alte Priester Sarabert kann sich noch an ein altes Buch erinnern, das die Lebensbeschreibung des Heiligen enthielt; es war aber völlig vom Wachse übertropft gewesen; zuletzt sei das Buch beim Einfall der Ungarn verbrannt. Sarabert selbst erinnerte sich natürlich an den Inhalt, der dadurch über einen Zweifel erhaben war. Der Verfasser der Legende des hl. Hildulf beruft sich ebenfalls auf ein Buch, das einst von Zeitgenossen des Heiligen geschrieben war;[4] es war ein „dickes" Buch, aber so vom Alter mitgenommen, daß man nur mit Mühe und Not etwas entziffern konnte. Ähnliches erzählt die Translatio des hl. Magnus.[5] Bischof Lanto von Augsburg hatte i. J. 850 bei der Reliquienerhebung des Heiligen im Sarge ein ganz vermodertes Buch gefunden; wenige Blätter waren noch heil; sie wurden Ermenrich von Ellwangen gegeben, daß er sie durchlese und ergänze. Balter, der

1) Krusch, N. A. B. XX p. 513. 2) Passio Friderici, MG. SS. XV_1 p. 342. 3) Vita Landoaldi, MG. SS. XV_2 c. IX p. 603. 4) Vita Hildulphi, Acta SS. 11. Sept. c. XVII p. 224. 5) Transl. Magni, MG. SS. IV p. 425.

Verfasser der Legende des hl. Fridolin[1]), erzählt weitläufig, wie er aus Not sein armes Kloster Säkkingen verlassen habe und auf der Wanderschaft in das Kloster Heller an der Mosel gekommen sei. Man habe ihm dort ein Buch mit den Viten Fridolins und Hilarius gezeigt. Da bei der Verwüstung Säkkingens durch die Ungarn mit den übrigen Büchern auch die Vita Fridolins vernichtet worden war, so hätte Balter gerne das Buch mitgenommen; dies wurde aber nicht erlaubt und so lernte er, da Pergament und Tinte fehlten, die Vita auswendig. Der Verfasser der Legende des hl. Eucharius hat die Kunde über die Schicksale des Heiligen einigen zerstreuten Blättern entnommen, die aus der Asche der zerstörten Stadt Trier gezogen worden waren.[2]) Man sieht, es sind eng verwandte Motive und sie zeigen sich gerade bei Heiligen-Leben, die so, wie sie überliefert sind, der historischen Kritik nicht standhalten. Dagegen muß man wieder in Betracht ziehen, daß durch die politischen Verhältnisse zu Beginn des zehnten Jahrhunderts die schriftliche wie mündliche Tradition tatsächlich vielfach unterbrochen war; so klagt z. B. Hucbald im Prolog zur Vita Rictrudis,[3]) daß er sich lange geweigert habe, das Leben der Heiligen zu beschreiben; sein geringes Wissen habe ihn abgehalten und der Umstand, daß weder eine ausreichende schriftliche noch mündliche Tradition über die Heilige vorhanden sei; durch die Normanneneinfälle war eben alles zerstört worden. Ein Hagiograph konnte da leicht in Versuchung kommen, auf eigene Hand die unterbrochene Tradition wieder anzuknüpfen.[4])

Das hohe Alter der Bischofsitze nachzuweisen, dazu diente ebenfalls die Hagiographie. Die Zeit, da sich die Legende von Eucharius und seinen Gefährten: Valerius und Maternus vollständig ausgebildet hatte, darf man in den Anfang des zehnten Jahrhunderts setzen.[5]) Die Martyrologien, von Hieronymus abhängig[6]), erwähnen nur den Valerius als Bischof von Trier.[7]) Die um Beda sich gruppierenden Martyrologien übergehen die Namen oder bringen Eucharius als Bischof von Trier.[8]) Das Martyrologium[9]) des Wandalbert zu Prüm (c. 850) nennt nur den

1) Vita Fridolini, bei Mone, Quellensammlung I. Prolog p. 4 (Text der Quellensammlung). 2) Vita Eucharii, Acta SS. 29. Jan. II, c. XXV p. 922. 3) Vita Rictrudis, Migne, Patrol. lat. B. 132. Prolog p. 829. 4) Vgl. dazu c. V dieser Arbeit u. 5) Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte B. I p. 73; ebenso Friedrich, Kirchengeschichte B. I p. 86 ff. 6) Vgl. dazu allgemein: Achelis, Die Martyrologien. 7) Acta SS. mens. Juni. B. VI p. 6 ff. 8) Acta SS. mens. März. B. II p. 5 ff. 9) Martyrol. Wandalberti bei Dümmler, Poetae Lat. aevi Carol. II p. 579 („Tunc et Valerio Treviri pro presule gaudent“).

Valerius als Bischof von Trier, während bei Lupus von Ferrieres[1]) (839) und Hraban (842—854) die drei Bischöfe mitsammen auftreten.[2]) Ado von Vienne (859—874) weiß dann bereits[3]), daß Valerius ein Schüler des Petrus ist, eine Nachricht, die in das Martyrolog Notkers (896) übergeht.[4]) Dieses Verhältnis wird in unserer Legende auf alle drei Bischöfe übertragen, eine Ansicht, die seinerseits Heriger von Lobbes (990—1007) in seiner Geschichte des Lütticher Bistums verwertet.[5]) Als terminus ante quem ergibt sich also c. 1000; als terminus post quem dient einerseits die Angabe bei Notker (896; gest. 912), der nur von der Apostolität des Valerius weiß; andererseits die Angabe im Prolog der Legende über die Auffindung der Blätter im verwüsteten Trier, zu welcher Anknüpfung der Einfall der Normannen i. J. 883 in Frage kommen dürfte.[6]) Die Tendenz der Legende tritt klar zutage; man will den Bischofsitz in direkten Zusammenhang mit Rom bringen, mit Petrus selbst. Diese Verbindung wird in der Legende noch deutlich hervorgehoben:[7]) Eucharius schließt nämlich seine Rede an die Bewohner von Trier mit den Worten: Die Völker zu lehren schickte Jesus seine Jünger aus; von ihnen predigt Petrus zur Zeit in Rom; „und von Petrus sind wir zu Euch gesandt!" — Es ist natürlich, daß andere Bischofsitze nicht zurückbleiben wollen. So verfaßt Adso das Leben des hl. Mansuetus für Gerhard, den Bischof von Toul (963—994).[8]) Das Werk ist „fabelhaft" und voll Widersprüche, wie der kurz wiedergegebene Inhalt zeigen wird: Mansuetus, aus vornehmer schottischer Familie, schon in der Jugend Christ und ein Muster aller Tugenden, zieht nach Rom, um Schüler des hl. Petrus zu werden. Dieser sendet ihn mit Maternus, Clemens und anderen nach Gallien, das Evangelium zu predigen. Um Toul hervorzuheben, läßt Adso Mansuetus durch Petrus zuvor noch zum Bischof weihen, weil er in Mansuetus die höhere Würde und Gnade Gottes erkannt hat[9]) [sic!]. In Toul angekommen verweigert der heidnische Herrscher dem Heiligen den Auf-

1) Vita Maximini, Migne, B. 119 c. VIII. 285 p. 676. 2) Martyrol. Hrab. Maur. Canisius VI p. 687—758. 3) Martyrol. Ado., Migne, B. 123, p. 224. a. q. kal. Febr. „Eodem die Treviri, depositio beati Valerii episcopi, discipuli sancti Petri apostoli". 4) Martyrol. Notk., Migne, B. 131, p. 1041; IV. kal. Febr. 5) Gesta episc. Leodiensium, MG. SS. VII p. 134. 6) Friedrich, Kirchengeschichte B. I p. 94 macht dagegen auf das Jahr 954/55 aufmerksam. 7) Vita Eucharii, Acta SS. 29. Jan. II, c. II_{12} p. 920. 8) Vita Mansueti, Migne, B. 137, p. 619. Vgl. über Adsos hagiographische Tätigkeit: Wattenbach, GQ. I, p. 421 ff. — Ebert, Allgem. Gesch. der Literat. des Mittelalters i. Abendland. B. III, p. 474 ff. 9) Ebd., c. IV p. 623.

enthalt; die Königin aber, die erfahren, daß Mansuetus von Petrus gesandt, ist ihm gewogen[1]); nur die Furcht vor dem Gemahl hält sie ab, die Taufe zu nehmen. Da fügt es sich, daß der Kronprinz, als er von der Stadtmauer einem Feste zusieht, in die Mosel stürzt und ertrinkt.[2]) Auf eine Vision der Königin hin wird Mansuetus um Hilfe gebeten; man findet aber den Heiligen erst nach drei Tagen; er betet am Ufer des Flusses; die Wellen tragen daraufhin den toten Knaben ans Ufer; der Heilige erweckt ihn zum Leben.[3]) Ungeheurer Jubel; der König und sein Volk bekehren sich; wer nicht zur neuen Lehre sich bekennen will, muß auswandern. Mansuetus wird zum Bischof von Toul ausgerufen.[4]) Als solcher baut er seinem Lehrer, dem hl. Petrus, der unter Nero und Agrippina auf Anstiften des Zauberers Simon gekreuzigt worden ist, eine Kirche. – Segensreiches Wirken und frommer Tod des Heiligen.[5])

Schon diese ganz kurze Inhaltsangabe kennzeichnet die Legende; Adso verfolgte nur den einen Zweck, Toul als apostolische Gründung hinzustellen. – Dieselbe Tendenz herrscht in der Legende des hl. Patiens.[6]) Metz führte seine Gründung als Bischofsitz durch den schon erwähnten Clemens auf Petrus zurück. Eine spätere Zeit scheint mit einem apostolischen Bischof nicht mehr zufrieden gewesen zu sein, es gesellt sich als zweiter Apostelschüler Patiens hinzu. In Kleinasien war der Heilige durch Johannes für die Nachfolge Christi gewonnen worden. Als der Apostel seine Schüler aussendet, ruft er seinen Liebling [sic!] Patiens heimlich zu sich und eröffnet ihm seine Bestimmung für Metz.[7]) Der Schmerz des Patiens über die Trennung wird gemildert, als ihm Johannes zum Andenken einen Zahn mitgibt, den er sich ohne Schmerz zu empfinden auszieht.[8]) Nach einer Ermahnung an Patiens: ohne „patientia" könne der Same der Lehre Christi nicht aufgehen[9]), macht sich der Heilige auf die Reise, findet richtig den Weg und versteht nach der Ankunft in Metz auch sofort die Sprache der Barbaren.[10]) Petrus selbst ist mit der Tätigkeit des hl. Patiens völlig einverstanden; denn Johannes hat auf eine Vision des Apostelfürsten hin seinen Schüler Patiens nach Metz gesandt, da die Abgesandten des Petrus schon gestorben waren.[11]) Man sieht, wie der Hagiograph den Vorrang des Metzer Bischofsitzes hervorzuheben

1) Ebd., c. V p. 623/24. 2) Ebd., c. VII p. 626. 3) Ebd., c. VIII u. IX p. 626. 4) Ebd., c. X u. XI p. 628. 5) Ebd., c. XII–XIII p. 630. 6) Vita Patientis, Acta SS., 8. Jan. p. 469 f. Vgl. dazu: Rettberg, Kirchengesch. B. I p. 92. 7) Vita Patientis, c. IV p. 469. 8) Ebd., c. V p. 469. 9) Ebd., c. VI p. 469. 10) Ebd., c. VII p. 470. 11) Ebd., c. VIII p. 470.

weiß: Patiens ist Liebling des Johannes, der ihm die kostbarste „Reliquie“ gibt, die über jeden Zweifel erhaben ist; Patiens steht aber auch in Verbindung mit Petrus, dem Bischof von Rom, infolge der Vision. Es ist charakteristisch, wie der Hagiograph, um seinen Zweck zu erreichen, gewagtere Verkettungen eingehen muß, wie er event. Einwürfen von vorneherein begegnet: die Bestimmung des Platzes wird motiviert durch den Vergleich mit dem delphischen Orakel[1]) und durch die Vision, die zugleich die Verbindung zwischen Patiens-Clemens-Petrus herstellt; der Heilige kommt zwar aus dem Orient, aber durch ein Wunder („Mirare!“) versteht er sofort die Sprache der Metzer Bürger. Über die Tendenz dieses Werkes kann kein Zweifel sein, um so mehr als Paulus Diaconus in seiner Bistumsgeschichte von Patiens nur den Namen weiß und ihn lediglich als vierten Bischof von Metz bezeichnet.[2])

Es erübrigt noch, auf die Stellung des Heiligen-Lebens zu Rechts-[Besitztums-]Fragen etwas näher einzugehen. Im neunten und zehnten Jahrhundert hatte die Privaturkunde praktisch ihre frühere prozessuale Beweiskraft verloren.[3]) Die Ursachen waren bei den einzelnen Stämmen teilweise verschieden; die Anfertigung der Urkunde durch Privatpersonen sowie die Unkenntnis der Laienwelt in der lateinischen Sprache und Schrift mögen allenthalben dazu beigetragen haben. Die eidliche Aussage event. die Entscheidung durch den Zweikampf traten wieder in den Vordergrund. Für die Kirche aber, die z. B. auf alamanischem Gebiete zur Beurkundung ihres Besitzes verpflichtet gewesen war, bedeutete der Vorweis einer Urkunde immer noch einen Vorteil, insofern das Schelten dieses Schriftstückes auch in der hier behandelten Zeit für den Kläger bedenkliche Folgen haben konnte.[4]) Die Kirche konnte ihren Besitz weder mit dem Schwerte stützen, noch für länger vergangene Fälle — um solche handelt es sich gerade bei der Restauration der Klöster —

1) „Si enim Delphicus furor cogebat ignorata prius designare loca pugnarum vel casuum sancto Spiritu pleno nomina locorum divino aptorum servitio cur celarentur“? Ebd., c. IV p. 469. — Vgl. dazu p. 11f. dieser Arbeit.
2) Paulus Diaconus, Gesta episcop. Metten., MG. SS. II p. 260—270, ad hoc p. 262. — Dieser Umstand war einer der Gründe für die Bestimmung der Abfassungszeit der Legende des hl. Patiens; während Paulus Diaconus von Clemens von Metz bereits die legendaren Details berichtet, bringt er über Patiens nur das oben Erwähnte. 3) Vgl. Posse, Die Lehre von den Privat-Urk. Leipzig 1887. — II. Teil: Diplomatik p. 62. Ferner: Breßlau, Handbuch der Urkunden-Lehre 1887 p. 476 ff. u. p. 500. 4) Quellen zur Schweizer Geschichte, Basel 1883, B. III p. 174.

Zeugen aufbringen; aber sie konnte der Urkunde eine höhere Beweiskraft geben, durch den Heiligen. — Th. v. Sickel hat die Motive der Legende des hl. Gallus aufgedeckt[1]: der Nachweis der Immunität des Klosters gegenüber dem Bistum Konstanz war das Hauptziel des Hagiographen gewesen. König Sigibert hat dem hl. Gallus, der die Braut des Herrschers vom Dämon geheilt, den Schutzbrief ausgestellt für die Niederlassung; ihre Selbständigkeit ist, wie Walafried Strabo noch ausdrücklich hervorhebt, auch von König Pipin anerkannt worden.[2] Tatsächlich aber bestand bis z. J. 818 eine rechtliche Abhängigkeit des Klosters von Konstanz.[3] Im engsten Zusammenhang und völliger Abhängigkeit zur Legende des St. Gallus steht nun die des hl. Magnus. Sie verfolgt den gleichen Zweck und tut es ohne Scheu fast mit den gleichen Worten und teilweise mit den gleichen handelnden Personen trotz des dadurch entstehenden Anachronismus, daß Menschen aus der Mitte des siebenten Jahrhunderts mit solchen aus der Mitte des achten Jahrhunderts zusammen auftreten.[4] Der hl. Magnus hatte in Füssen eine Zelle errichtet. Bischof Wicterp von Augsburg erholt von König Pipin für die neue Niederlassung den Schutz des Herrschers. Dieser stellt auf die Darlegung Wicterps, Karlmanns und Gunzos — dieser tritt in der Legende des St. Gallus auf, also im siebenten Jahrhundert — den Schutzbrief aus und erteilt der Zelle, wie in der Legende des St. Gallus, gewisse Einkünfte.[5] In diesem Werke tritt die rein rechtliche Tendenz völlig in den Vordergrund und zwar mit gänzlicher Außerachtlassung geschichtlicher Möglichkeit; die Tendenz der Erbauung ist in den Hintergrund gedrängt. Besitztums-Interessen sind in erster Linie auch für die Legenden des hl. Arbogast[6] und Florentin[7] maßgebend. Der einzige Sohn König Dagoberts wird auf der Jagd von einem Eber getötet. Ungeheure Trauer im ganzen Land. Auf eine Vision hin wird Arbogast um Hilfe gerufen und erweckt durch Gebet den Toten. Der König bietet dem Heiligen alle

1) Th. Sickel, St. Gallen unter den ersten Karol., in Mitt. zur vaterl. Gesch. IV. 1865. Dazu: B. Krusch, N. A., B. XXV p. 146 ff. 2) Vita Galli bei Goldast, Script. rer. Al. B. I, c. XI u. c. XII p. 166/167. 3) Simson, Jahrbücher unter Ludwig d. Frommen p. 64. Hier die Verweise auf Sickels Arbeit. 4) Vita Magni bei Goldast, Script. rer. Al. B. I p. 314. 5) Vgl. die Ausführungen im Abschnitt: „Legende" dieser Arbeit, c. II. 6) Vita Arbogasti, Acta SS. 21. Juli V, 168 f. 7) Vita Florentini, Surius, Vitae SS. 7. Nov. VI p. 147 f. Vgl. zu den beiden Legenden Rettberg, Kirchengesch. B. II p. 63 f. u. 65 f; Friedrich, Kirchengesch. B. II p. 506 u. 508.

Schätze an; dieser bittet um Grund und Boden für ein Kloster.[1]) Dagobert schenkt ihm Rufach, seine schönste Besitzung; die darüber ausgestellte Schenkungsurkunde legt Arbogast nach seiner Rückkehr feierlich auf den Altar („documentum stabili et inextricabile stipulatione subnixum"). Straßburg hatte bereits zur Zeit Karl des Großen Güter im Oberelsaß; im zehnten Jahrhundert besaß es Rufach und andere Güter (das sog. Mundat).[2]) Der Hagiograph hatte nun die Aufgabe, diesen tatsächlichen Besitz als von alters her bestehend nachzuweisen; etwas Schriftliches stand dem Verfasser nicht zu Gebote; nur was er „per aures fidelium" erfahren. Es ist bekannt, wie auf Dagobert I. das Gute der Merovingerzeit zusammengetragen wurde; er galt als Ordner des Staats und Wohltäter der Kirche. Andererseits war die Existenz eines Bischofs Arbogast unter der Regierung des genannten Herrschers überliefert. Da lag es nahe für den Verfasser der Legende, die Schenkung in diese Zeit zu verlegen. Das Motiv der Schenkung ist bei St. Gallus schon begegnet; ähnlich auch bei Mansuetus und Eucharius; ebenso wird es in der Legende Florentins verwendet. Der Heilige heilt die stumme und blinde Königstochter von ihren Gebrechen. Dafür erhält er Wald und die Umgebung seiner Zelle zu Geschenk.[3]) — Daß Heiligen-Leben und Urkunde sich gegenseitig unterstützen, dafür bietet die Lebensbeschreibung Corbinians ein Beispiel. Die erste[4]), verfaßt von Arebo von Freising, erzählt, daß Herzog Grimoald auf Anregung Corbinians Kains im Vintschgau gekauft habe. Corbinian gründete dort ein Kloster und empfahl es dem Schutze zweier hl. Patrone. Die Überarbeitung bringt eine genaue Beschreibung des Vorganges[5]): wie der Herzog selbst mit Corbinian nach Kains reist, die Besitzer des Kaufobjektes versammelt, wie der Preis ausgemacht und der Kauf abgeschlossen wurde „sicut mos est". Der Ort selbst wird dann Gott und der hl. Maria an die Freisinger Kirche „perpetuo iure" gegeben. Die Überarbeitung weiß ferner noch von einer Witwe Fausta, die sich und ihr Gut auf Lebzeiten unter den Schutz Grimoalds gestellt hatte. Nach ihrem Tode übergibt Corbinian dem Herzog 900 Solidos, die ihm der Hausmeier Pipin geschenkt. Mit dieser Summe wird jenes Gut (Kartsch) rechtlich erworben und Gott und der hl. Maria zu Freising, „wo damals der hl. Corbinian dem Bischofsitze

---

1) Vita Arbogasti, Acta SS. 21. Juli, c. VII—VIII p. 178. 2) Vgl. Das Reichsland Elsaß-Lothringen B. III_2 p. 1089 ff. 3) Vita Florent., Ebd., p. 136/37. 4) Vita Corbiniani, Sig. Riezler, Abhandlungen der Münchn. Akad., 1888, p. 219 ff. 5) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III, c. V_{37} p. 290.

vorstand", übergeben.[1]) Nun ist eine Urkunde Heinrichs I. vom 14. April 931 erhalten[2]), in der der König auf Bitten Bischofs Wolframm die einst von Corbinian gekauften und jetzt zu Unrecht der Freisinger Kirche entzogenen Besitzungen im Vintschgau (Mais, Kains und Kartsch) rehabiliert. Es liegt nahe, daß die Bearbeitung in enger Verbindung mit dem Ausstellen der Urkunde steht.[3]) Als der Freisinger Bischof seine Bitte vorbrachte, war die Lebensbeschreibung des Heiligen wohl von größter Bedeutung.[4]) — Die Besitztumsfrage betont ferner die Lebensbeschreibung des hl. Fridolin.[5]) Der König gibt dem Heiligen die Vollmacht, von dem Lande, das er für sein Kloster passend finde, sofort Besitz zu ergreifen. Fridolin erwählt sich Säkkingen, wird aber von den Landleuten vertrieben; er kehrt zum König zurück und erhält nun die „carta", die das Land, welches seit alten Zeiten Eigentum des Königs war, dem Heiligen und seinen Nachfolgern „in perpetuum" zugesteht. Außerdem schickt der König noch Abgesandte dorthin, die jedem dem „kaiserlichen" Befehle Widerstrebenden die Todesstrafe ankündigten.

Waren die bisher angeführten Beispiele Heiligen-Leben entnommen, die mit der Zeit des einzelnen Heiligen nicht mehr in Berührung standen, so findet sich auch in gleichzeitigen hagiographischen Werken die Rücksicht auf Besitzverhältnisse des Klosters. In der Lebensbeschreibung des hl. Sturm wird wiederholt auf die vom König gewährte Immunität Fuldas hingewiesen.[6]) So gestattet der Herrscher dem wieder in Gnaden aufgenommenen Abt Sturm nach Fulda zurückzukehren und das Kloster, frei von der Oberherrschaft des Bischofs Lull, in Rücksicht auf das von Papst Zacharias einst verliehene Privileg, — „dieses haben die Mönche bis zum heutigen Tag aufbewahrt" — zu leiten.[7]) — Die Absicht, den Heiligen als Zeugen und Schützer für den klösterlichen Besitz zu benützen, zeigt sich klar in der überarbeiteten Lebensbeschreibung des

1) Vita Corbiniani, Ebd., c. V_{38} p. 290. 2) Böhmer-Ottenthal, Regest. II p. 23 und MG. SS., Diplomata I p. 63/64 n. 28. 3) Riezler weist die Arbeit einem Mönche Rrotroc von Tegernsee zu, der saec. IX. oder X. lebte. 4) Ähnlich die erste Vita Pirminii; eine Urkunde vom 14. Dez. 815 (Böhmer-Mühlbacher, Regest. Imp. I p. 257) bestätigt die Immunität von Reichenau; die Vita wurde zu Beginn des 9. Jahrh., sicher vor 824 verfaßt, da die Visio Wettini sich darauf beruft. (MG. SS, Poet. Carol. II p. 304.) Vgl. u. a. Vita Trudperti, I u. II bei Mone I, p. 19 ff. u. p. 22 ff. 5) Vita Fridolini bei Mone Ebd., c. XXX p. 12 und c. XXXI p. 12. 6) Vita Sturmi, MG. SS. II, c. XII p. 370. 7) Ebd., c. XIX p. 375. Vgl. ferner c. XXI p. 375.

hl. Remaclus.[1]) Der Heilige, so heißt es, stammte aus vornehmer und sehr reicher Familie. Davon zeugen die großen Besitzungen der beiderseitigen Kirchen, denen sie Remaclus oder seine Vorfahren zugewandt hatten. Darüber könne jeder aus den Urkunden belehrt werden, die in den Archiven der beiden Klöster aufbewahrt sind, — so fügt der Hagiograph nachdrücklich hinzu. Bischof Biso erhob c. 890—900 den Leib des hl. Mainulf, der das Nonnenkloster Boeddeken gestiftet hatte. Wahrscheinlich knüpfte sich daran die Verfassung der Legende, die uns allerdings nur in einer späteren Überlieferung vorliegt.[2]) Einem Hirten des Heiligen erscheinen in der Nacht unter hellem Lichtglanz zahlreiche Hirschkühe. Damit wird Mainulf der Platz der geplanten Stiftung angezeigt. Die Erscheinung wurde dem Knecht und nicht dem Herrn zuteil, weil ja auch die Geburt Christi erst den Hirten verkündigt wurde. Daß es ein Nonnenkloster werden soll, darauf weisen die Hirschkühe; der Glanz endlich wird gedeutet auf den hl. Geist.[3]) Dreimaliges Auftreten der Vision stellt das Gottgewollte der Stiftung außer Zweifel.[4]) Das nächste ist die Einholung des königlichen Schutzes. Denn wenn das Kloster ohne Zustimmung des Herrschers gegründet werde, so könnte die Rechtmäßigkeit bestritten werden.[5]) Mainulf bekommt denn auch die gesiegelte Urkunde.[6]) Nach der Rückkehr empfängt der Heilige endlich das Letzte, was zur Gründung eines Klosters nötig ist: Reliquien.[7]) Ein Diener hat im dichten Gebüsch ein Kästchen mit diesem Schatze gefunden; was konnte dem Heiligen angenehmer sein als dieser Fund, fragt der Verfasser. So wird das Kloster gegründet, dessen Bewohner ruhig leben mochten: von Gott, König und himmelsgesandten Reliquien beschützt. Die Rechte des Bistums gegenüber Eingriffen von seiten eines anderen Bistums oder Erzbistums zu verteidigen, dienen, um nur einige Beispiele zu erwähnen, die Lebensbeschreibungen des hl. Anskar[8]), des hl. Bernward[9]) und des hl. Bonifatius. Dort führt der Ver-

1) Vita Remacli, Migne, Patrol. lat., B. 139, c. I p. 1152 u. c. XX p. 1164.
2) Vita Mainulfi, MG. SS. XV_1 p. 412—417. Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 304.
3) Vita Mainulfi, MG. SS. XV_1, c. VIII—IX p. 415. 4) Ebd., c. X p. 415.
5) Ebd., c. XI p. 415. 6) Ebd., c. XI p. 415. 7) Ebd., c. XII p. 415.
8) Vita Anskarii, MG. SS. II p. 683; c. XXIII p. 707. Vgl. ferner dazu die Textentstellungen, die zugunsten des Erzbistums Hamburg gegenüber dem Erzbistum von Reims gegen Ende des 11. Jahrh. in dieser Vita verübt wurden; c. XIII u. XIV p. 699. 9) Vita Bernwardi, MG. SS. IV, c. XIff. p. 762. — Die Zusammensetzung der Vita aus einer Streitschrift vom Jahre 1007, einer älteren 1015 geschriebenen erbaulichen Vita und einer Schlußredaktion (1023),

fasser das päpstliche Privileg an, kraft dessen Hamburg und Bremen als unabhängig gegenüber Köln anerkannt werden; hier flicht Thangmar den Streit mit dem Erzbischof Willegis über Gandersheim ein: Es wird nötig sein, bei der Untersuchung dieses Falles weit auszuholen, meint Thangmar; das soll aber den Leser nicht verdrießen, „weil die Darlegung den Nachkommen vielleicht vielfach noch zum Nutzen gereichen wird". – Zum Vergleich soll noch die Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius erwähnt werden, die Otloh in den Jahren 1062–1066 verfaßt hat. Es ist bekannt, wie dieser Mönch infolge des Zwistes seines Klosters St. Emmeram in Regensburg mit dem Bischof nach Fulda entwich[1]); die dortigen Mönche baten den Gast, das alte Werk über den hl. Bonifatius „lesbarer" zu machen. Aber es war wohl nicht allein die „Dunkelheit des Stiles", die eine Überarbeitung der Vita erwünscht machte[2]); gerade damals suchten die Bischöfe von Mainz und Hildesheim Fulda um gewisse alte Vorrechte zu bringen.[3]) Dem wollte man vorbeugen. Ganz deutlich sagt ja auch Otloh in seinem Prolog: Aus den in seine Arbeit eingeflochtenen Briefen des hl. Bonifatius werde nicht nur dessen rühmliches Wirken am besten klar, sondern „quod etiam vobis modo peropus est, quomodo corporis sui locum, cenobium videlicet vestrum, possessionibus et decimis specialibus sublimaverit".[4]) Wenn heute gewisse Priester es versuchen, so führt Otloh weiter aus, eine derartige Autorität zu vernichten, so sei ihnen die ewige Verdammnis dafür sicher. Otloh verfolgt aber mit seiner Arbeit noch einen eigenen Zweck. Vor dem Jahre 1052 hat er in der Lebensbeschreibung des hl. Wolfgang die Immunität des Klosters St. Emmeram behauptet[5]), während Arnold in dem Werke über St. Emmeram davon nichts weiß, ja ehrlich die Tatsache

---

wie sie J. Dieterich (über Thangmars Vita Bernwardi im N. A. XXV p. 425 bis 451) annimmt, würde noch mehr für die Behauptung sprechen, daß man Heiligen-Leben zur Verfechtung von Rechtsansprüchen benützte; gerade in der Verschmelzung der Streitschrift mit dem Heiligen-Leben liegt der beste Beweis.

1) Vgl. Wattenbach, GQ. II, 6. Aufl. p. 65ff. 2) Vita Bonifatii, ed. Levison, Prolog p. 111f. 3) Vgl. MG. SS. Epistolae Merov. et Karol. Nr. 89, p. 374. Vgl. dazu: J. Lechner, Zu den falschen Exemptions-Privileg. für St. Emmeram in Regensburg. N. A. B. XXV p. 627–635. Über Erzbischof Sigfried von Mainz (1060–1084) und sein Verhältnis zum Kloster Fulda vgl. Meyer v. Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV., B. II, ad a. 1073 p. 187ff. 4) Vita Bonifatii, Prolog p. 113. 5) Vita Wolfgangi, MG. SS. IV., c. XV p. 532.

bekennt: „habeamus pacem cum eis (sc. episcopis) et simus subditi illis.“[1]) Nun hat Lechner es wahrscheinlich gemacht, daß die in der Mitte des elften Jahrhunderts in Regensburg „aufgefundenen“ Dokumente über die Immunität des Klosters von Otloh herrühren oder doch mit ihm in Verbindung stehen. Um diesen Dokumenten größere Beweiskraft zu geben, hat dann, wie man wohl annehmen darf, auch die Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius ihre Stimme erheben müssen: Karl der Große hat, so wird hier erzählt[2]), besonders dafür gesorgt, daß die den Bischöfen unterworfenen Klöster ihre Freiheit wieder bekamen und zu königlichen Klöstern erhoben wurden. „Darunter war auch — St. Emmeram.“ Wenn sich auch Otloh als Verfertiger der falschen Dokumente nicht direkt nachweisen läßt, Zeit und Umstände machen wenigstens eine Beziehung dazu sicher und damit ist einem Zusammenarbeiten des Hagiographen mit dem Urkundenfälscher das Wort gesprochen.

Das Heiligen-Leben als theologische und politische Parteischrift.

Wie man mit Hilfe des Heiligen, dessen Persönlichkeit und Wundertaten als unwiderlegbarer Beweis galten, die Rechte der Kirche vor der Welt bekannt gab und verteidigte, so benützte man auch das Heiligen-Leben zur nachdrücklichen Verteidigung kirchlicher und politischer Ansichten. Nicht allein daß man Wünsche der Gegenwart als in der Vergangenheit bereits einmal erfüllt hinstellt[3]), oder daß man dem Klerus das Ideal, wie er sein sollte, damit vor Augen hält[4]) oder den Neuerungssüchtigen entgegentritt und auf die armen, ungelehrten Jünger sich beruft[5]), man hält auch mit schonungslosen Worten über Könige

1) De St. Emmerano, MG. SS. IV, c. VIII—IX p. 559. 2) Vita Bonifatii, c. XXXVIII p. 153: „At Karolus ... cum consilio communi ab episcopali ditione absolvit libertateque regali sublimavit, sicut sancti Heimerammi coenobium“ ... Vgl. dazu: Liber Visionum, MG. SS. XI p. 382, wo Otloh bemerkt, daß Heinrich III. gestorben sei, bevor er die aufgefundenen Dokumente bestätigen konnte. — Vgl. ferner einen ähnlichen Fall: Holder Egger in den Historischen Aufsätzen, dem Andenken an Waitz gewidmet. 3) Vita Chrodegangi. Ausgabe vgl. Tabelle! 4) Vita Ursmari; Vita Metronis, Vita Bonifatii altera. Ausgabe vgl. Tabelle! 5) Vita Vencezlavi, Vita Folquini; vgl. Vita Pirminii, II, Prolog. Absch. II. p. 35 „. . . unde etiam regni sui evangelium magis incultis piscatoribus quam facetis commisit oratoribus“. Vgl. dazu: Prolog zur Vita Martini, Migne, Pat. lat. B. XX p. 160.

und Fürsten Gericht.[1]) Noch einen Schritt weiter und das Heiligen-Leben ist im Dienste der politischen Propaganda.[2])

Aus dem Gorzer Reformationskreis entstand die Lebensbeschreibung des hl. Chrodegang.[3]) Die Bewegung, ausgehend vom Volke, zog erst hinterher den Bischof von Metz, Adalbero (919–962), in ihren Kreis; die Bedeutung der Reform erkennend, räumte er ihren Anhängern das Kloster Gorze ein (933); doch hat er selbst die Interessen von Gorze später nicht immer vertreten.[4]) Die Lebensbeschreibung des hl. Chrodegang zeigt nun ganz offen die Tendenz, den Bischof auf seine erste Pflicht: Unterstützung des Mönchtums hinzuweisen. – Bei Paulus Diaconus[5]), der Hauptquelle für den Verfasser, ist mit zwei Sätzen die Tatsache der Klostergründung erwähnt. Die Lebensbeschreibung dagegen spricht, wo es nur immer möglich, von der Vorliebe des Bischofs Chrodegang für das Mönchtum. Er, „dessen Andenken ewig dauern wird", hat „aufs herrlichste vornehme Klöster" errichtet. Der Kirche und vor allem dem Mönchtum war er so ergeben, daß ihn alle mit einer Stimme Vater und Beschützer nennen.[6]) Die gegründeten Klöster stattete er, „der berühmteste Pfleger des Mönchtums", mit den größten Reichtümern aus.[7]) Zuletzt wird der Verfasser ganz deutlich[8]): „... wir wollen aber Ew. Heiligkeit jetzt schildern, mit welcher Arbeit und Mühe, Hingabe und Aufwand der Heilige an den Orten seiner Gründungen hing und zu welchem Ansehen er die Klöster hob." Mußte Adalbero sich nicht Mühe geben, dem Vorbilde des Heiligen zu folgen? – Als ideales Beispiel stellt Radbod dem gesunkenen Klerus der Jetztzeit die Persönlichkeit des hl. Bonifatius vor Augen.[9]) Alles, was er besaß, hat der Heilige verlassen, hat das Kreuz auf sich genommen und folgte Christus nach. Wie anders handeln heute die Priester! Was immer sie erwerben können, das wollen sie besitzen, ohne zu teilen. Grundstück fügen sie an Grundstück; kaum lassen sie dem Meere noch seine Grenze. Wenn sie reisen, schleppen sie ihre Geldsäcke mit, ihre Hirtentasche füllen sie

1) Vita Wiboradae, Mab. V. c. XXIII p. 53. Vita Udalrici I. Mab. V. c. III_{12} p. 425. Vita Adalberti (Prag.) II. und III. Redaktion. MG. SS. IV c. XII p. 600. 2) Vita Mathildis II. MG. SS. IV p. 283—302. Vgl. dazu die Heiligen-Leben des Investitur-Streites. 3) Vita Chrodegangi, MG. SS. X p. 552–572; dazu: Pertz: Über die V. Ch., Abhandl. der Berl. Akademie 1852. – Hauck III p. 350f. Sackur, Die Cluniazenser II p. 359. 4) Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV. c. 95–96–97 p. 364/65. 5) Paulus Diaconus, Gesta epp. Mett. MG. SS. II p. 260. 6) Vita Chrodeg. c. II p. 553. 7) Ebd., c. IX p. 558. 8) Ebd., c. XXVI p. 568. 9) Vita Bonifatii altera, ed. Levison, c. XIX p. 75.

mit Silbermünzen und suchen immer neues Gut zu erwerben. Ganz anders reiste Bonifatius; sein Schatz waren die Bücher, und worauf er sann, das war Beten und Almosengeben. Ist hier das Heiligenleben benützt, den verderbten Priestern eine Mahnung zu geben, so tritt man andrerseits den Neuerungssüchtigen auf kirchlichem theologischem Gebiete entgegen. Frühere Zeiten haben sich noch um die Taten der Heiligen gekümmert; „Sed o nostra tempora et o mores" ruft Folcwin in der Lebensbeschreibung des gleichnamigen Heiligen![1]) Wenn er nun das Versäumte nachholen will, dann werden ihn die „Knaben" wohl schmähen, weil sein Werk die kunstgerechten logischen Verbindungen missen läßt. Er aber wolle bei seiner Arbeit an die Vorschrift der Kirche sich halten „... ut prudentiam serpentis columbina simplicitate temperemus ..." Nachdrücklich opponiert Gumpold von Mantua gegen die wissenschaftlichen Bestrebungen, wie sie im letzten Drittel des zehnten Jahrhunderts besonders in Frankreich auftauchen.[2]) Die ehrgeizigen Interessen der Menschen, so führt er ungefähr aus, sind mannigfach; der eine liebt die Poesie, der andre die Kunst, der dritte das militärische Leben usf. Es gibt auch Leute, die in wissenschaftliche Betrachtung versunken, begabt mit wundersamer Beredsamkeit, der freien Muße ergeben, sich aufs äußerste abmühen, genau zu erkennen, nach welcher Ordnung und unwandelbaren Gesetzen die Bewegungen der Gestirne bestimmt werden, welches Maß den Umfang der Erde nach einem gleichsam verborgenen Gesetze der Vernunft durch geometrische Formeln an eine zusammenfassende Messung knüpft, ferner durch welchen gültigen Satz sich die ganze Summe von Maß und Festigkeit auf eine mathematische Gleichung bringen lasse, oder in welcher Proportion sich der natürliche Gesang bewege, oder durch welche Vorstellung unter der Thesis von Wahrheit und Irrtum und ihrer schwierigen Verbindung eine wissenschaftliche Unterredung zwischen gelehrten Männern hervorgerufen werde. Darüber nachzudenken mühen sich die Menschen ab; mit den hl. Schriften sich zu beschäftigen oder mit den Taten der Heiligen, das versäumen sie. Während der ganze Scharfsinn solcher Menschen auf diese „höhere Sphäre" gerichtet ist, will der Verfasser, der himmelweit von solcher Weisheit und Beredsamkeit getrennt ist, die Taten seines Heiligen schlecht und recht schildern. Die Würde des

1) Vita Folquini, MG. SS. XV_1 p. 424 ff. Prolog. 2) Vita Vencezlavi, MG. SS. IV p. 213. Prolog. Der große Schwulst der Rede macht ein genaues Übersetzen unmöglich.

Stoffes wird wohl über den Mangel an Kraft hinweghelfen. – Die Abneigung des Verfassers gegen wissenschaftliche Arbeit spricht aus diesen, hier und dort spöttischen Worten; der Autor dieses Heiligen-Lebens ist ein Italiener, dem Otto II. den Auftrag gegeben; aber auch in Deutschland sah man die beste literarische Betätigung vielfach noch allein auf hagiographischem Gebiete.[1])

Die große Idee des Gottesreiches auf Erden, wie sie durch Augustin im Mittelalter lebendig war, kannte keine nationalen Gegensätze, nur religiöse. Die Christen hatten die Aufgabe, den Heiden das Evangelium zu bringen; der Kaiser, als Herr der Christenheit, mußte die ihm von Gott verliehene Macht zuerst in diesem Sinne benützen.[2]) Von diesen Anschauungen getragen verfaßt Bruno v. Querfurt die Lebensbeschreibung des hl. Adalbert, die im ersten Teil zu einer flammenden Philippika gegen den zweiten sächsischen Kaiser wird. Noch einmal taucht im Hintergrund die gewaltige Zeit Otto I. auf.[3]) Als dieser Herrscher die Augen geschlossen, da muß das deutsche Land nur zu bald fühlen, daß es seinen Vater verloren hat. Der „rex puer" eilt stürmisch empor zum Gipfel der Macht; keinen Willen kennt er außer dem seinen. Auf falsche Wege lenkt er den Staat. Da erhebt alsbald das Unglück sein Haupt: die Polen siegen über die Deutschen. Ein gewaltiges Heer führt Otto gegen Frankreich; ohne Scheu kämpft er gegen Christen, die er lieben sollte.[4]) Aber die Strafe folgt auf dem Fuß; auch dieser Zug endigt schmählich. Zuletzt noch der tränenreiche Krieg gegen die Sarazenen. „Wie war es Dir zumute an jenem Tage, du himmelstürmender Jüngling, da Du das Volk Gottes ausgeliefert sahst der Gewalt der Sarazenen und unter den Füßen der Heiden die Blüte der Christenheit zerstampft?" Der Gram darüber bricht das Herz des Kaisers, der die Ursache des Übels nicht erkennen wollte: die Verfehlung gegen den hl. Laurentius, infolge Aufhebung des Bistums Merseburg.[5]) Wie Otto I. mit der Hilfe des Heiligen allüberall gesiegt hatte, so verlor der Sohn

---

1) Vgl. dazu: Thietmar, Chron., MG. SS. III. Liber II. c. X p. 748 und: Epistola Notgeri episc. Leodiensis ad Verinfridum. Migne, Patrol. lat., B. 139 p. 1147–1150. 2) Vita Adalberti, Bielowski, Mon. hist. Pol. I., c. X p. 194f. Vgl. dazu den Brief Brunos an Heinrich II. Ausgabe: Bielowski, ebd. p. 223–238 und W. Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit II p. 689. 3) Vita Adalberti, ebd., c. X p. 194. 4) Ebd.: „. . . cum esset melius zelo pugnare cum paganis sine reverentia fraternae christianitatis congrediuntur cum Karolinis Francis." 5) Ebd., c. IX p. 193; c. XII p. 198f.

jeden Kampf; gegen die deutsche Gewohnheit folgte ihm das Unglück im Kriege.[1]) Denn nicht zur Ehre Gottes und Ausbreitung der Religion führte Otto den Kampf, sondern irdischen Gewinnes wegen. In seinem Übermut hörte der „rex puer“ nicht auf die Warnung, die der Himmel gab; hatte doch ein weiser Mann in einer Vision gesehen, wie der hl. Laurentius dem Kaiser in großer Hofversammlung den Schemel wegzog und drohte, wenn Otto sich nicht bessere, ihn vom Throne selbst zu stoßen.[2]) Welchen Ruhm hat nun der Kaiser hinterlassen? fragt der Hagiograph. Durch Beten und Almosen muß seine Gattin den sündigen König vom Brande des Feuers erlösen.[3])

Eine rücksichtslose Verurteilung, die über diese Welt hinausgreift, ist damit von Bruno gegeben; wie eine laute, ernste Mahnung ist es an den jetzigen Herrscher gerichtet: erste Pflicht des Kaisers ist nicht, Macht und Ruhm zu suchen, sondern den Namen Christi zu verbreiten; wer dagegen fehlt, den trifft die Strafe des Himmels. Die Verfehlung gegen den Heiligen ist nach Bruno Ursache des Unglückes! Nun fällt der Zug gegen Polen und Frankreich vor die Aufhebung Merseburgs[4]); nur der Krieg gegen die Araber ist später. Bei der sonstigen Kenntnis Brunos fällt es schwer, an einen Irrtum zu denken. Es ist dem Verfasser um eine weltliche und göttliche Verurteilung der Politik Otto II. zu tun und er führt es durch mit allen Mitteln, wie die Herbeiziehung der Vision deutlich genug zeigt.[5]) So darf man eine absichtliche Beugung der Tatsachen von seiten Brunos zugunsten der ihn beseligenden Idee annehmen. Daß er das Heiligenleben in diesem Sinne benutzt, zeigt einmal, daß man auf weitere Verbreitung eines hagiographischen Werkes rechnete, ferner, daß in dieser Zeit die politische Streitschrift als solche noch nicht im Schwange war.[6])

Im Dienste der politischen Propaganda steht endlich die jüngere Lebensbeschreibung der hl. Mathilde.[7]) Thietmar von Merseburg erzählt

---

1) Vita Adalberti, ebd., c. X p. 195 „... extra Theutonum consuetudinem, pugnantibus eis, secutum est omne infortunium.“ 2) Ebd., c. XII p. 198/99. 3) Ebd.: „... ut peccatorem regem ab incendio liberaret.“ 4) Richter u. Kohl, Annalen der deutschen Geschichte. Halle 1890. III_1 p. 132 und 129ff. 5) Ebd., c. XII p. 199. 6) Vgl. u. a. Vita Udalrici, Mab. V c. III p. 425, wo Herzog Arnulf v. Bayern von den Heiligen und Petrus verurteilt wird. – Das Mittel, den Gegner zu treffen, ist häufig die Vision, die in der jenseitigen Verurteilung gipfelt: Visio Wettini, MG. Poëtae Car. II p. 267 ff. Vision Karl III., Levison, N. A. B. XXVII p. 399. 7) Vita Mathildis, MG. SS. IV p. 283–302. Vgl. dazu: Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit I p. 782 ff.

in seiner Chronik[1]), wie nach dem Tode Otto III. eine starke Opposition sich gegen die Wahl Heinrich II. geltend machte, weil er „propter multas causarum qualitates" nicht zum Herrscher sich eigne. – Schon Koepke und andere haben auf die Tendenz dieses Heiligen-Lebens aufmerksam gemacht; sie war eine nachträgliche Wahlschrift, sollte den letzten Widerstand beseitigen und zugleich ein offizielles Dementi sein gegenüber allen Gerüchten. Da war z. B. verbreitet, Heinrich I. habe nach einem Zechgelage seiner Gemahlin Gewalt angetan. Frohlockend verkündigt der Satan, daß die Seele dieses Kindes ihm gehöre. Mit Rat und Beistand der Geistlichkeit wird zwar dieses verhütet, aber der wütende Satan verkündet dafür: dem Geschlechte wird nie die Zwietracht fehlen und nie wird ein fester Friede ihm beschieden sein. Es gab Leute, die die Drohung des Satans in diesem Geschlechte (dem Heinrich II. angehörte) auch verwirklicht sahen.[2]) Dagegen hatte die offizielle Biographie schon früher Stellung genommen[3]): O die Seligen (Heinrich I. und Mathilde), die nicht nur im Fleische verbunden, sondern ein Herz und eine Seele waren und bereit zu jedem guten Werke. Eine Liebe zu Christus lebte in ihnen, ein Wille Gott zu gefallen, die gleiche Liebe und das gleiche Mitgefühl gegen die Mitmenschen. „O glücklicher Mann, ... o vortreffliche Frau! Nicht darf man zweifeln, daß die beiden nun empfangen die Belohnung, die der für die Jungfräulichkeit am nächsten steht"; denn in ihnen hat die eheliche Keuschheit geherrscht und rühmenswerte Enthaltsamkeit usf.[4]) – Die Berechtigung Heinrich II. auf die Krone zu zeigen, gibt sich der Verfasser alle Mühe und er versteht es an manchen Stellen äußerst geschickt; so, wenn er den Herrscher selbst ermahnt, immer daran zu denken, daß er den Thron durch Vermittlung und Verdienst der hl. Mathilde bestiegen habe[5]); oder wenn er betont, daß die Weissagung der Heiligen an Heinrich II. sich erfüllt habe, der ohne Gewalt die Herrschaft übernommen und in Frieden die Würde besitze. Oft und oft wird hervorgehoben, daß Heinrichs Vorfahre, der „in regali

---

1) Thietm., Chron., MG. SS. III p. 723–871. Liber IV, c. XXXIV p. 783. Vgl. zum Ganzen: Richter u. Kohl, Annal. d. d. R., B. III_1 p. 172ff. Lamprecht, Deutsche Gesch., B. II p. 241. Heerwagen, Forschungen zur d. Gesch. B. VIII p. 367. K. Koepke, ebd. B. VI p. 147–171. Jaffé, ebd. B. IX p. 344. 2) Thietm. Chron., Liber I, c. XIV p. 741. 3) Vita Mathildis, c. VI p. 287. 4) Ebd.: „Non ergo est dubitandum, quin Dei gratia nunc perceperint praemium virginitati proximum, quia in ipsis regnavit castitas coniugalis, nec tamen defuit continentia laudabilis." 5) Ebd., c. XX p. 296.

solio natus“ der Liebling der Heiligen war.[1]) Es bleibt aber nicht allein bei derartigen Ausschmückungen, sondern direkte Unterlegungen kommen vor. So wird der gefangene Berengar von Otto an Herzog Heinrich zur Bewachung übergeben[2]); Berengar wurde 964 gefangen und Herzog Heinrich starb bereits 955. Ebenso tendenziös wird die Episode der Weissagung verdreht: was in der alten Vita auf Otto II. (Otto III.?) gesagt wird, überträgt der Autor der jüngeren Vita in breiter novellistischer Art auf Heinrich II.[3]) Der Zweck der Schrift, beruhigend zu wirken, die Wahl als völlig berechtigt darzustellen und alte böswillige Gerüchte zu dementieren, ist erfüllt, allerdings auf Kosten der Wahrheit; wo die Politik aufhört und die Erbauung anfängt, ist an manchen Stellen schwer zu entscheiden. Demnach scheint der Schluß berechtigt: das Heiligen-Leben ist zur politischen Propaganda benutzt, wobei es dem Verfasser weniger auf die Wahl der Mittel als auf Erreichung seines Zweckes ankam.

Das Heiligen-Leben als Denkmal der Freundschaft.

Ein Denkmal „dauernder als Erz“ dem toten Freunde zu setzen, seine verborgenen Tugenden der Mit- und Nachwelt zu leuchtendem Vorbild zu offenbaren, das Andenken des Toten vor Neid und Unverstand zu schützen, diesen Motiven verdanken wir die anziehendsten und wertvollsten Heiligen-Leben. Biographien bedeutender Männer, von Zeitgenossen oder gar von Freundeshand geschrieben, haben letzten Endes immer das allgemeine Interesse für sich, sofern das rein persönliche Element sein Recht behauptet. Das gegenseitige Nehmen und Geben zweier Menschen, die sich verstehen, ihr persönliches Denken und Empfinden, mit einem Wort das Memoirenhafte solcher Werke wird nie den Eindruck auf den Leser verfehlen; denn hier walten, wie Ranke[4]) sagt, die Erinnerungen des Autors vor und es ist ihres Amtes, die persönlichen Verhältnisse zu erläutern. Die Wirkung, die von einem bedeutenden Manne ausging, wie er und seine Umgebung mitsammen lebten und arbeiteten, was sie fühlten und dachten, ihr Hoffen und Fürchten, das wiederzugeben ist die Aufgabe solcher Werke. Und nicht allein, was der große Mann erstrebte oder bekämpfte, im weiteren Sinne, was seine Zeit ersehnte, was sie tat und was sie duldete, was sie erreichte und

1) Vita Mathildis, c. VI p. 287. Vgl. dazu: c. XIV p. 292 u. c. XI p. 291.
2) Ebd., c. XV p. 293. 3) Ebd., c. XX p. 296. 4) L. v. Ranke, Sämtliche Werke, B. 46 p. X.

was ihr verschlossen blieb, soll in der Biographie sich widerspiegeln. Dazu tritt im zeitgenössischen Heiligen-Leben noch der Reiz, daß der Autor nicht nur den Freund schildert, sondern den Heiligen. Muß doch dessen Persönlichkeit das höchste und beste, was die Zeit dafür hält, in sich vereinigen.[1])

Verschieden sind die Motive, die einen Hagiographen bei der Abfassung eines Heiligen-Lebens bestimmen konnten. Das Andenken des Heiligen zu ehren, durch die Schilderung seiner Persönlichkeit ihn als Vorbild aufzustellen, diesen Zweck möchte man wohl als den vornehmsten an die Spitze stellen, wenn es sich um die Wertung eines hagiographischen Werkes handelt, unter notwendiger Voraussetzung der Wahrheitsliebe und Wahrheitsmöglichkeit von seiten des Hagiographen. Je mehr das vornehmste Leitmotiv von anderen Bestrebungen zurückgedrängt wird, im gleichen Verhältnis möchte der Wert eines Heiligen-Lebens für die rein historische Forschung ebenso geringer werden wie für die geistesgeschichtliche Untersuchung. Darüber soll im folgenden gehandelt werden.

Zweites Kapitel.

Heiligen-Legende. – Heiligen-Vita. – Heiligen-Biographie.

Harnack[2]) sagt einmal bei der Beurteilung der Legenden, die sich an große historische Persönlichkeiten knüpfen, daß die Biographen von heutzutage eines von diesen Legenden lernen könnten: Die Geschichts-Schreibung hat nicht die Aufgabe, das Kleinliche und Erbärmliche, was in jedem Menschen-Leben vorhanden ist, der Nachwelt zu überliefern; sondern das Große des Menschen in seiner vollen Größe wiederzugeben, das ist ihr Recht und ihre Pflicht. Wohl ist das, was man gemeiniglich unter Heiligen-Legende versteht, von der historischen Legende in vielem verschieden; auch richtet sich die Mahnung in unserem Falle nicht an die Biographen, sondern an die Leser und Beurteiler; aber sie ist nicht

---

1) Eine ausführlichere Begründung dieses Motives erübrigt sich durch dessen allgemeine Gültigkeit im Gegensatz zu den drei vorhergehenden Motiven, die in Rücksicht auf die speziellen Zeit- und Kulturverhältnisse eine eingehendere Behandlung forderten. Bezüglich der einzelnen Biographien vgl. c. II Abschnitt 4 und 5 u. 2) A. Harnack, Reden u. Aufsätze, B. I p. 17.

minder beherzigenswert: Jeder, der ein wahres Bild von der Hagiographie sich bilden will und nicht gerade ihr allein gegenüber die Forderung des suum cuique verweigert, muß ihr auch ein doppeltes entgegenbringen, die Anerkennung dessen, worin die Größe des historischen Heiligen nach der katholischen Glaubenslehre besteht, und das Verständnis für die Art, wie der Hagiograph seine Aufgabe aus innerer Überzeugung lösen mußte. Wie der Künstler die Linien verstärkt, um den menschlichen Körper plastisch herauszuheben, ihm Leben einzuhauchen, wie er gleichsam die Wirklichkeit übertreiben muß, um die Natur in ihrer Wahrheit wiederzugeben, so hat der Hagiograph die Aufgabe, die Züge herauszuarbeiten, die das Charakteristische des Heiligen ausmachen und worin das Wesen der Heiligkeit beruht. Uns aber fällt es schwer, diesem Bilde vorurteilslos gegenüberzutreten und aus den übertrieben anmutenden Linien die Wirklichkeit herauszulesen, um so mehr als auch der Hintergrund der mittelalterlichen Weltanschauung mit dem Schwergewicht auf dem Jenseitszweck der modernen Weltanschauung neue Schwierigkeiten bereitet. – Nun ist natürlich, daß bei einer fast ausschließlichen Beschränkung literarisch-wissenschaftlicher Tätigkeit auf das hagiographische Gebiet [1]), wie dies im 10. Jahrhundert der Fall war, eine allgemeine Gewandtheit der Form sich herausbildet und eine verflachende Ausführung der einzelnen Werke sich breit macht, was man auf anderem Gebiete mit „Fabrikware" bezeichnet. [2]) Man weiß, daß hagiographische Beschäftigung damals gleichsam als Ausweis einer allgemeinen Bildung galt; fast alle Namen von Klang kehren auch unter den Namen der Hagiographen wieder; um nur einige zu nennen: Alkuin, Einhard, Walafried Strabo, Ermanrich von Ellwangen, Rudolf v. Fulda, Hucbald, Adso, Rather, Walter v. Speier, Herigar, Notker der Stammler, Notker v. Lüttich, Joh. v. Gorze, die cluniazensischen Äbte, Widukind, Hrotsvitha, Bruno v. Querfurt. Klöster und Kirchen, die einer Lebensbeschreibung ihres Schutzheiligen bedurften, wandten sich an literarisch

---

1) Auf dem Gebiete der Erklärung und Auslegung der hl. Schriften hatte die vorhergehende Zeit das Notwendige geleistet; dogmatische Abhandlungen und der Wissenschaft dienende Bücher fehlen in unserer Zeit fast gänzlich; dasselbe gilt von den moralischen Schriften, sieht man von Rather v. Verona ab. – Vgl. dazu Gröbers Grundriß der roman. Philol., B. II, p. 97ff. „Das Interesse der Kultusstätten bewirkte eine noch üppigere Blüte der Legende als zuvor."

2) Vgl. u. a. die Ausführungen über Luca della Robbia in A. Philippi, Florenz, Berühmte Kunststätten p. 118.

bekannte Männer mit der Bitte, die Lebensbeschreibung zu verfassen. Kam ein Heiliger der vergangenen Zeit in Betracht, so verfügte man in der Regel – Überarbeitungen ausgenommen – nur über mündliche Tradition und diese war oft sehr spärlich. Damit hieß es nun ein Werk schaffen, das den Ansprüchen des Klosters wie des Volkes gerecht wurde und zugleich einwandfrei war gegenüber etwaigen Angriffen von seiten dem Kloster Mißgünstiger. In einem solchen Fall auf vorhandene Heiligen-Leben zurückzugreifen, war ein Ausweg, der von selbst sich bot. Man braucht dabei nicht an mala fides zu denken: ein Heiliger war ein Heiliger; es konnte ihm keine Tugend eines andern Heiligen fehlen, sonst hätte er aufgehört, ein Heiliger zu sein. Umgekehrt, wenn es galt einen zeitgenössischen Heiligen zu schildern, so lag es im Wesen der Sache selbst, die Charakteristik des „antiqui sancti" auf den Zeitgenossen auszudehnen; denn Wesen und Motive der Heiligkeit standen wie gesagt eo ipso fest, allein schon durch die Persönlichkeit Christi. Hier kommt es darauf an, der Frage näher zu treten, welche Macht hatte dieses überkommene Schema über die Wirklichkeit; ist das Individuelle völlig vom Typischen überwuchert worden oder war überhaupt noch kein Verständnis für das Individuelle vorhanden? Bei der Untersuchung dieser Frage wird vor allem das zeitliche Verhältnis des Verfassers zum Heiligen von Bedeutung sein. Niemand wird verlangen, daß ein hl. Christoph oder Magnus, eine hl. Ursula oder Berlendis als individuelle Persönlichkeiten geschildert werden; lebte doch der Verfasser Jahrhunderte später oder ist die Existenz des einen oder andern Heiligen an sich zweifelhaft. Handelt es sich dagegen um Darstellung eines Zeitgenossen, so darf man nicht von vornherein den Mantel des „Typischen" über die Arbeit legen und das Verständnis des Verfassers für eine selbständig ihm gegenüberstehende Persönlichkeit, ebenso sein Wollen, das, was ihm an dem Zeitgenossen als persönliches Moment aufgefallen ist, auch wiederzugeben, in Abrede stellen. Als zweites entscheidendes Merkmal kommt das Wunderbare in Betracht, insofern das Einwirken überirdischer Mächte auf die Entwicklung wie auf das Tun des Menschen eine objektive Beurteilung ausschließt und den Menschen des menschlichen Maßes entkleidet.

Auf Grund dieser Merkmale lassen sich die vorhandenen Heiligen-Leben vielleicht am besten unterscheiden in die Gruppen: Heiligen-Biographie, -Vita, -Legende.

Diese Einteilung hat den einen Vorzug, daß keine neuen Begriffe

nötig sind und in der Bezeichnung selbst schon eine gewisse Charakterisierung liegt.

Unter Heiligen-Biographie ist zu verstehen die Darstellung des Lebensganges eines Heiligen nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung. – Ausschluß des Wunders bei Lebzeiten und jedes unmittelbaren Eingreifens übernatürlicher Mächte. Die Stellung des früheren Mittelalters gegenüber Aufzeichnung urkundlichen Materials überhaupt verlangt persönliches Verhältnis zwischen Verfasser und Heiligem.

Unter Heiligen-Vita ist zu verstehen entweder: Darstellung des Lebensganges nach Daten und Taten in seiner äußeren und inneren Entwicklung. Wundertätigkeit zu Lebzeiten; unmittelbares Eingreifen übernatürlicher Mächte (das letzte nicht unbedingt notwendig). Gleichzeitigkeit des Verfassers mit dem Heiligen; oder: Darstellung des Lebensganges unter Hinzufügung von Material, das in der Regel auf freier Phantasie und Wundergläubigkeit beruht. Es besteht keine Gleichzeitigkeit zwischen Verfasser und dem Heiligen.

Unter Heiligen-Legende ist zu verstehen die Darstellung des Lebens eines Heiligen ohne Rücksicht auf die historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung; in den meisten Fällen begleitet von Überwiegen des Wunderbaren.

Eine Beurteilung der Heiligen-Leben nach der Seite hin, wie sie diese Arbeit anstrebt, mußte von diesen prinzipiellen Unterschieden ausgehen, um zu einem einigermaßen sicheren und übersichtlichen Resultate zu kommen. Die Einteilung wird nicht jedem Heiligen-Leben gerecht, manches Stück steht so sehr in der Mitte, daß man über seine Zuweisung in die einzelne Kategorie im Zweifel sein muß; doch wurde durch die Unterscheidung bezüglich des Wunders und des Zeitverhältnisses zwischen Verfasser und einzelnem Heiligen eine Grenzlinie zu ziehen versucht, die für die Heiligen-Leben im ganzen anwendbar sein sollte. An einigen Beispielen mag nun die hagiographische Arbeitsweise dargelegt werden; daraus wird sich das Schema ergeben, dessen Anwendung umgekehrt wieder durch das Beispiel erläutert werden soll. Dabei wird sich Gelegenheit geben, auf die Tatsache des Ausschreibens einzugehen sowie auf die typischen Züge und event. individuelle Abweichungen festzustellen. Die Einzeldarstellung der Legende, Vita und Biographie soll sich daran schließen. Ihre Wertung wird ein Eingehen auf

die Zeit und ihre Ideale notwendig machen und den Einfluß dieser Faktoren auf das Heiligen-Leben selbst festzustellen versuchen.

Arbeitsweise.

Im Jahre 836 fand die Übertragung des hl. Liborius von Le Mans nach Paderborn statt. Bischof Biso ließ in der Zeit seines Episkopates (v. J. 886–908) einen Bericht darüber schreiben. Der Verfasser schickt der Translation eine Lebensbeschreibung voraus, die charakteristisch ist für die Art hagiographischer Arbeit, da die Quelle des Werkes in den „Gestis pontificum Cenomanensium" noch vorliegt.[1]) Die dort niedergelegten spärlichen Nachrichten werden zu einem ziemlich umfangreichen Heiligen-Leben erweitert.

In der Einleitung geht der Verfasser aus von der Güte Gottes, der den Menschen die Heiligen als Vorbild im Leben und als Fürbitter im Tode schickt. Die Bischöfe als Nachfolger der Apostel nehmen unter den Heiligen einen besonderen Rang ein; zu ihnen gehört der unvergleichlich fromme Liborius, dessen Leben zum Nutzen der Leser hier geschrieben ist.[2]) Seine Tugend kann niemand entsprechend preisen; wird doch die Heiligkeit des Toten durch die klarsten Wunder bewiesen. Über Wunder bei Lebzeiten ist allerdings nichts berichtet[3]); die Aufzeichnungen sind eben verloren gegangen oder der Heilige hat sie aus Bescheidenheit verheimlicht; die Wunderkraft hat ihm sicherlich nicht gefehlt. In schlichter Art soll nun das Leben getreulich erzählt werden.

Liborius stammte aus vornehmer gallischer Familie. Von der ersten Lebenszeit an zeigte er ein reifes Gemüt für gute Werke und verschmähte die Freuden der Jugend. Der hl. Geist flößte ihm das brennendste Verlangen zum Lernen ein; Liborius wollte nicht lehren, bevor er nicht gelernt. So nahm er zu an Alter und Weisheit, ward von den Mitmenschen ebenso geehrt wie geliebt; Hochmut und Härte waren ihm fremd; er kannte nur Liebe u. s. f.[4]) Zum Priester geweiht, widmet er

1) Vita Liborii, Acta SS. 23. Jul. V p. 409–425. 2) Ebd., Prolog, c. I–IV p. 409/410. 3) Ebd., Prolog c. V. p. 410. 4) Ebd., c. II p. 410. Die ganze Jugendzeit beruht auf Erfindung; sogar die Abstammung von „non ignobili familia" ist Zutat des Verfassers. Zur Charakteristik der ausschmückenden Art möge ein Satz genügen: „Nec deerat sagacis ingenii vigor, largam bono studio efficaciam subministrans magnamque in teneris adhuc annis praeclarae indolis flores spem suavissimorum fructuum praebuere, quos abundanter constat postea provenisse."

sich ganz dem göttlichen Dienste und ist bestrebt, sein Tun und Denken „ad rationis normam" zu bringen.[1]) Er ist klug und vorsichtig, bescheiden und keusch, voll Liebe und Frömmigkeit, gleich ruhig im Glück wie im Unglück, sein Geist ist erhaben über alle Furcht des Lebens u. s. f. Weit und breit sind seine Tugenden bekannt; als der alte Bischof stirbt, wird Liborius von allen zum Nachfolger gewählt.[2]) Als Bischof steigern sich noch die Tugenden; nie ist er müßig; allen gewährt er ein herrliches Beispiel. Um die Vorzüge des Heiligen ins rechte Licht zu stellen, nimmt der Verfasser nun eine Blütenlese aus den hl. Schriften vor; die einzelnen Stellen werden dann durch Liborius in Fleisch und Blut übersetzt: z. B. der Hochmut ist die Wurzel alles Übels; keine Spur aber merkte man bei dem Heiligen weder in seinem Reden und Tun, noch in seinem Wesen, seinen Mienen, noch in der Haltung des Körpers.[3]) Mit solchen Tugenden geziert, ist er würdig als Bräutigam der Kirche mit dem hundertfältigen Lobe gepriesen zu werden. Auf Grund der Quellen wird dann die Bautätigkeit erwähnt, seine Sorge für die Kirchengeräte[4]), ferner für die Ausbildung der Priester und die Seelsorge. Der Besuch des hl. Martin, der durch Engel an das Krankenlager des hl. Liborius geholt war, schließt mit der Schilderung des frommen Todes das Werk.[5]) Man kann den Verfasser keiner Lüge zeihen; was er vorbringt, sind an sich keine Übertreibungen; er erdichtet keine Wunder, bringt keine historischen Verstöße. Seine Aufgabe, auf Grund der so kargen Überlieferung eine ausführliche erbauliche Legende zu schreiben, hat er gelöst, nur daß man um die Gestalt jedes anderen Heiligen dieses Gewand legen könnte.

Andere Bahnen schlägt bereits der Autor der Legende Chrodegangs ein.[6]) Auch hier ist uns die Quelle erhalten, nämlich die Metzer Bistumsgeschichte von Paulus Diaconus.[7]) In diesem Werke wird ungefähr folgendes in aller Kürze ausgeführt: Chrodegangs Eltern stammen aus

1) Vita Liborii, Acta SS., c. II p. 410. 2) Ebd., c. II_8 p. 411. 3) Es werden zitiert: 1. Corinth. I 17; 1. Timoth. IV 2; Galat. V 26; Sapientia II 25; Proverb. XIV 30; Jakob. I 20; 2. Corinth. VII 10; Ephes. V 5; Maleachi II 5. Ebd., c. III_{10} p. 411. 4) Die Vorlage bringt dabei auch die Sorge des Heiligen für Wachs und Öl; der Hagiograph knüpft daran die Betrachtung: der Heilige, selbst ein Tempel des wahren Lichtes, wollte nicht, daß der Schmuck des Lichtes im Hause des Herrn fehle. Ebd., c. $IV_{12, 13, 14}$ p. 412/413. 5) Ebd., c. $V_{15; 16, 17, 18}$ p. 413. 6) Vita Chrodegangi, MG. SS. X p. 552 ff. 7) Paul. Diaconus, Gesta episcop. Mett., MG. SS. II p. 267.

sehr vornehmem fränkischen Adel. Ihr kleiner Sohn wird am Hofe aufgezogen, später zum Referendar Karl Martells erhoben, unter Pipin zum Bischof von Metz ernannt. Er war ein ausgezeichneter Mann, von schönem Äußern, redegewandt, der lateinischen und deutschen Sprache mächtig, ein treuer Beschützer der Diener Gottes, der Witwen und Waisen. Für die Kleriker seiner Kirche führt er das gemeinsame Leben nach einer von ihm verfaßten Regel ein und trug Sorge für ihren Unterhalt. Dem Kirchenbau, dem Schmucke und der Musik im Gotteshause wendete er seine Aufmerksamkeit zu. Zwei Klöster verdanken dem frommen Bischof ihren Ursprung. Das allgemeine Vertrauen zeigte sich in der Absendung Chrodegangs nach Rom, Papst Stephan abzuholen. Von dessen Nachfolger erhielt er die Leiber dreier Märtyrer. Er starb unter Pipins Regierung. Der Hagiograph des zehnten Jahrhunderts verstand es mit Hilfe anderer Heiligen-Leben eine ausführliche Arbeit niederzuschreiben, die aber mit der historischen Wahrheit schon stark in Konflikt gerät.[1]) Der Kürze halber mögen nur einige Kapitel die Art der ganzen Arbeit zu zeigen versuchen. — Nach einem Blick über die Vorgänger im Bistum wird die Herkunft und Jugend des Heiligen geschildert. Chrodegang stammt von so hohem Geschlechte, daß die Erde niemals einen vornehmeren Sprößling getragen hat. Für seinen Vater ist nur die Tochter Karls, die Schwester Pipins, würdig. Diese Abstammung ist historisch nicht haltbar; denn Karl Martell, der i. J. 717 noch jung ist, kann noch nicht eine Tochter haben, deren Sohn er bereits als Referendar benutzen könnte; außerdem wissen auch die gleichzeitigen Urkunden noch nichts von einem derartigen Verhältnis.[2]) Aus diesem Geschlecht erhebt sich nun der glänzende Stern, die unsagbare Freude der Zeit, das erwünschte und vollkommene Heil der Zukunft: Chrodegang. Schon in der Zeit nach der Geburt ist er vom hl. Geiste erfüllt und trägt die klaren Zeichen seiner künftigen Größe. Als Knabe schaudert er zurück vor den Freuden seiner Altersgenossen. Seine Heiligkeit ist größer als es seinen Jahren entspricht; in zarter Jugend zeigt er schon die Frömmigkeit und den Ernst des Greises. Häufig besucht er die Kirche, tut Werke der Barmherzigkeit. Da er noch unter dem Willen anderer stand, so sehnte der Knabe sich, das zu tun, was

---

1) Vita Chrodegangi, MG. SS. X c. VI p. 555f. Vgl. dazu die Praefatio zur Ausgabe, ebd. p. 552. 2) Böhmer-Mühlbacher, Regesta Imperii I p. 44. Urk. vom 23. Mai 757. Migne, Pat. lat. B. 89 p. 1121. Vgl. dazu Praefatio zur Ausgabe der Vita in MG. SS. X p. 552.

er noch nicht konnte. Seinen Eifer in der Schule kann niemand schildern u.s.f. Als Referendar ist er das Muster der Pflichterfüllung:[1]) voll Treue und Gerechtigkeit, weise im Rate, klug in seinen Antworten. Auf seinen Wink geht alles aus und ein, werden die Geschäfte am Hofe erledigt, nichts geschieht ohne seinen Willen und Rat. Er ist geliebt von allen und geehrt wie ein ehrwürdiger Greis. Die Wahl Chrodegangs zum Bischof von Metz wird mit ebenso reicher Phantasie ausgeschmückt.[2]) Die Gesandten bitten Pipin, er möge den Heiligen als Bischof von Metz bestätigen. Der Herrscher empfindet über die Bitte eine ganz übermenschliche Freude; das Volk, als es die Nachricht von der Wahl empfängt, ist vor Freude wie vom Donner gerührt; es kann gar nicht glauben, daß wahr sein sollte, was es als wahr wünschte.[3]) Man geht zu seiner Wohnung, aber der Heilige ist nicht zu finden; der „summus appetitor humilitatis et abiectionis" hat sich verborgen, um der Würde zu entgehen. Aber die Bürger finden ihn; seine Anklagen über die eigene Sündhaftigkeit nützen nichts; mit Gewalt wird er fortgezogen und trotz des Sträubens vor Pipin geführt.[4]) Auch hier weigert sich der Heilige noch lange Zeit; aber Bürgerschaft, Clerus und Adel zwingen ihn zur Annahme der Würde. – Zieht man noch in Betracht, wie in dem Werke das Verhältnis des Papstes Stephan und Chrodegangs zu König Aistulf auf eigene Faust ausgemalt wird[5]), wie ferner anläßlich der Reliquienerwerbung in Rom durch den Heiligen eine lange Abenteurergeschichte eingeflochten wird[6]), so tritt bei dem Vergleich mit der Quelle die ganze legendare Ausschmückung hervor, die aber nicht nur in der Frömmigkeit ihren Ursprung hat, sondern da und dort eine ganz reale praktische Tendenz verbirgt.[7])

Noch ein Werk aus dem Ende unserer Periode möge angeführt werden: die Legende des hl. Remaclus[8]) von Heriger; und zwar soll hier die Darstellung von der Erhebung des Heiligen zum Bischof bis an das Lebensende betrachtet werden. Die Jugendzeit ist völlig analog den beiden vorhergegangenen Werken geschildert; ebenso die Vorgänge bei der Wahl zum Bischof.[9]) – Seine Tugenden kann niemand, wie es sich gebührte,

1) Vita Chrodegangi, ebd., c. IX p. 557. 2) Ebd., c. XV p. 560. 3) Ebd., c. XVI p. 561. 4) Ebd., c. XVII p. 562. 5) Ebd., c. XXIV p. 566. 6) Ebd., c. XXIX–XXX p. 570–572. 7) Vgl. u. a. die direkte Zurückführung der Eltern Chrodegangs auf das Herrscherhaus; der Raub der Reliquien. 8) Vita Remacli, Migne, Pat. lat. B. 139 p. 1151 ff. 9) Ebd., c. III p. 1153/54.

schildern: alle liebten ihn, alle folgten ihm, alle gaben sich Mühe, nach seinem Willen zu leben. Die Hohen ehrten den Heiligen wie einen Höheren; die Niederen sahen zu ihm wie zu einem Bruder auf. Er weilte auf der Erde, aber sein Leben war ein himmlisches. Sein Äußeres war das eines Engels; ihn beseelte ein heiliger, rastloser Eifer, er war voll Klugheit, voll Glaubenstreue, voll Hoffnung, voll Liebe. Er schaute nicht auf den Reichtum und die Macht der Menschen, sondern auf die Reinheit ihres Lebens. Was er von anderen verlangte, das zeigte er durch seine eigenen Taten.[1]) So nimmt Remaclus zu an Heiligkeit, daß die Engel ihm die Geheimnisse Gottes verkünden; der Bischof sieht die Zukunft voraus.[2]) Seinen ganzen Eifer wendet er den Klöstern zu; zwei gründet er selbst: Malmedy und Stablo.[3]) Da will er sich ganz dem Dienste Gottes widmen; er entsagt der Würde und tritt in das Kloster ein. Die Trauer seiner Herde ist unbeschreiblich! Die Klugen aber geben nicht so schnell die Hoffnung auf, ihn zu behalten. Ob er denn wisse, was er tue? Die Kirchengesetze verbieten es, die Diözese im Stich zu lassen. Zu Lebzeiten des Bischofs darf kein Nachfolger ernannt werden; sie wollen also nicht Kinder eines Ehebrechers werden. Denke er denn nicht, was man Schlechtes über sie sagen werde, wenn er den Bischofsstuhl verlasse? Der Heilige aber läßt sich nicht wankend machen; er tröstet die Seinen und weist auf das Beispiel der Jünger hin, die von Ort zu Ort zogen.[4]) So segensreich er als Bischof wirkte, so sammelte er als Abt zahlreiche Schüler um sich; weit und breit wird seine Heiligkeit bekannt. „Wessen Trauer wandelt sich bei ihm nicht in Freude; wessen Zorn weicht nicht durch seine Ruhe und seinen Frieden?“ Die Armen macht er fröhlich und lehrt sie die Schätze verachten. Zuletzt reiste er nach Rom und wachte am Grabe der Apostel so lange, bis er Reliquien vom hl. Petrus bekam.[5]) Als Remaclus einige

1) Vita Remacli, Migne, Pat. lat. B. 139, c. IV p. 1154. 2) Ebd., c. VI p. 1155. 3) Ausführlich wird geschildert, wie der Heilige an einen alten Opferplatz der Diana kommt, die Quellen von Dämonen reinigt; daraus erklärt dann der Hagiograph den Namen: Malmundarium (Malmedy) = „a malo mundatum“. Ebd., c. XII–XIII p. 1163/64. Ebenso legendar wird die Gründung von Stablo ausgeschmückt: der Platz war bisher der Tränkort für die wilden Tiere gewesen; den Namen stabulum will Remaclus daher nicht ändern, aber ein stabulum fidelium animarum sollte der Ort in Zukunft sein. 4) Ebd., c. XV–XVII p. 1161–1163. 5) Der „unvergleichliche Schatz“ wurde in Gold und Silber gefaßt; wer an den Reliquien zweifelt, so fügt der Verfasser hinzu, der lese den liber virtutum sive miraculorum. Ebd., c. XXI p. 1165. Vgl. c. V dieser Arbeit.

Zeit nach der Rückkehr seinen Tod ahnt, da versammelt er die Brüder um sein Lager und hält eine lange Rede, die zum großen Teil mit Zitaten aus der Bibel und noch mehr aus Klassikern zusammengesetzt ist.[1]) Unter den Klagen der Mönche entschläft er. An seinem Grabe ereignen sich bald Wunder.[2])

Die angeführten drei Beispiele – sie umfassen zeitlich die ganze Periode dieser Arbeit: Vita Liborii fällt in die Jahre 886–908; Vita Chrodegangi in die erste Hälfte, Vita Remacli in die zweite Hälfte des zehnten Jahrhunderts – führen zu einem doppelten Ergebnis:

Anlage und Inhalt zeigen viele verwandte Züge, die sich nur durch Anwendung eines allgemein bekannten Schemas erklären lassen.

Das Schema selbst wird, abgesehen von schriftlichen Quellen, mit Hilfe der Bibel und der Klassiker, der Volkstradition und der die Zeit bestimmenden Ideen ausgeschmückt[3]), wodurch aus dürftigem Material eine den Ansprüchen des Jahrhunderts genügende ausführliche Lebensbeschreibung gewonnen wird.

Das Schema.

Unter Beiziehung des ganzen Materials würde sich folgendes allgemeine Schema, das nach einer gemeinsamen Kinder- und Jugendzeit sich je nach Geschlecht oder Stellung dreiteilig spaltet, in ganz knappen Umrissen aufstellen lassen:

Prolog: Aufforderung zur Arbeit durch den Oberen. Weigerung wegen geringen Wissens; aber Sieg des Gehorsams. Bitte um die Protektion des Auftraggebers für das Werk oder um Korrektur bezw. Vernichtung, wenn es zu schlecht ausgefallen. Beteuerung der Wahrheit oder treuen Wiedergabe der Tradition.

Geburt: Gedanke der Vorherbestimmung; wunderbare Verkündigung des Kindes. Eltern: Vornehm und reich; auch fromm, ausgenommen die Eltern sind Heiden. – Kinder-Zeit: Der Knabe oder das Mädchen ist bonae indolis. Sie lernen spielend und mit großem Eifer. Schon im zarten Alter zeigt sich der Ernst des „grandaevus"; daher Fernhalten von Kinderspiel und Scherz. Das Kind ist schon der „Heilige in nuce". Jugendzeit: Mit heranwachsendem Alter Steigerung der Frömmigkeit und asketischen Neigung. Treue Pflichterfüllung. Liebe und Güte

1) Horaz (Episteln, Oden, Satiren), Lucrez und Cicero werden zitiert.
2) Ebd., c. XXI p. 1167/68. 3) Vgl. c. V dieser Arbeit.

zu allen Nebenmenschen; ebenso geliebt von allen. — Bereits Auftreten der ersten Versuchungen durch den Satan. — Selten die Wunderkraft.[1])

Die Spaltung des Schemas dürfte mit der Berufswahl des Heiligen anzusetzen sein. Demnach ergäbe sich:

I.
Missionar.

Berufung durch einen Traum oder himmlische Stimme; Vorbild Abraham.

Hinderung der Absicht durch die Eltern. Standhaftigkeit des Heiligen.

Empfang in der Fremde durch den „guten Mann“ oder die „gute Frau“.

Rom-Reise zur Einholung der Erlaubnis, das Evangelium zu predigen.

Hin- und Rückreise sind ev. durch Wunder ausgezeichnet.

Nach der Rückkehr mit dem Privileg des Papstes Gründung einer Niederlassung unter dem Schutze

II.
Abt oder Bischof.

Weigerung die Würde anzunehmen, die einstimmig dem Heiligen zuerkannt wird. Endliche Annahme [manchmal durch Traum motiviert]. Ungeheurer Jubel des Volkes; Demut des Einziehenden.

Tätigkeit: Die Tugenden steigern sich: „Er wird allen alles.“

1. Restauration der Kirchen, der Stadt, des Klosters; ev. Beistand des Himmels. 2. Seelsorge: Predigt. Sorge für die Priester. Überwachung und Prüfung ihrer Tätigkeit. Eifer für Erwerbung der Reliquien. Herstellung der Zucht im Kloster. Soziale Fürsorge: Loskauf der Gefangenen; Sorge für Arme und Kranke; für Einsiedler, Witwen und Waisen. Hilfe durch Unterstützung oder

III.
Die hl. Jungfrau oder Frau.

Das Mädchen gelobt sich Christus als Braut; Abweisung der Freier; Zwang durch die Eltern; aber die Heilige bleibt standhaft.

Oder:

Ehe mit ebenso tugendhaftem Gatten; man steht der „virginitati proximum“. Die Gatten sind ein Herz und eine Seele für den Dienst Gottes.

Steigerung.

Die Jungfrau erzwingt sich gegen den Willen der Eltern den Eintritt in das Kloster; ev. mit Hilfe übernatürlicher Macht. Im Kloster ist sie ein Beispiel für alle. Gabe der Wunder und Vision.

Oder:

Als Witwe weiht sich die Heilige vollständig

---

1) Eine ausgesprochene „Conversio“ tritt abgesehen von der Vita Adalberti, MG. SS. IV c. VI–VII p. 597 in keiner Vita dieser Zeit hervor; Ida, Rictrudis, Wiborada, Ulrich, Meginrat z. B. sind in der Jugend schon fromm; es handelt sich überall nur um ein Steigern der Frömmigkeit.

des Landesfürsten. Wunder bei der Gründung selbst.

Missionstätigkeit: Widerstand des Volkes; wird entweder durch Wunder gebrochen oder der Heilige zieht in andere Gegenden. Widerstand von seiten der Herrscherin [passiv auch des Herrschers], die in unrechtmäßiger Ehe lebt; der Heilige wird vertrieben. Endliches Gelingen des Missionswerkes oder das ersehnte Martyrium. Strafe der Mörder. Der Märtyrer selbst wird ausgezeichnet durch himmlischen Duft und Lichtschimmer. Wunder am Grabe.

persönliche Pflege. Schilderung nach den Werken der Barmherzigkeit.

Was der Heilige lehrt, das zeigt er durch eigenes Beispiel. Die Wirkung: Er ist von allen geliebt. Der Ratgeber des Fürsten oder Königs, für den er auch in den Krieg zieht. Der Satan hat die Feindseligkeiten veranlaßt, den Heiligen zu stürzen; aber der Satan und seine Anhänger werden besiegt. Der Heilige vermittelt den Frieden.

Rom-Reise; verbunden mit Reliquienerwerb. Wirkung der Gesamttätigkeit: Aufblühen des Bistums und Klosters; Steigerung der Verehrung durch die Wundergabe, die der Heilige selbst verheimlichen will.

Seliger Tod: Vorhersage. Ermahnung an die Freunde und Schüler. Der Leichnam wird verklärt. Im ganzen Volke herrscht ungeheure Trauer über den Verlust. Wunder am Grabe.

Gott; sie ist unermüdlich in der Pflege der Armen und Kranken.

Höhepunkt.

Aus dem Kloster zieht sich die hl. Jungfrau in die einsame Zelle zurück: sie wird für immer dort eingemauert. Die Versuchungen des Satans werden überwunden durch die äußerste Askese; das Volk holt Rat und Hilfe bei der Heiligen, die durch die Gabe der Weissagung und Wunder ausgezeichnet ist.

Oder:

Die Witwe zieht sich zurück in das Kloster, nachdem sie für das Heil ihrer Kinder Sorge getragen hat; sie verbringt ihr Leben in Arbeit und Kasteiung; wird durch Wunder ausgezeichnet.

Ende.

Vorherwissen des Todes: Seliges Entschlummern im Kreise der Nonnen oder Martyrium. Verklärung des Leichnams. Wunder am Grabe.

Das sind die wesentlichen Grundzüge des allgemeinen Schemas, in das sich jedes Heilgen-Leben[1]) ohne sonderliche Mühe bringen läßt;

1) Ausgenommen sind Legenden, die auf eine Darlegung des Lebens-

die Abhängigkeit des Hagiographen vom Schema steht zweifellos fest. Es seien eine Vita und eine Legende als Beispiel herausgenommen.

Die Vita des Abtes Cadroa wurde bald nach seinem Tode geschrieben am Orte seiner früheren Tätigkeit.[1]) Die Herausschälung des Schemas geht ohne Schwierigkeit. – Die Geburt des Heiligen wird den bisher kinderlosen Eltern durch den hl. Columban im Traume verkündet; der Knabe soll Cadroa heißen und wird den Namen des Herrn unter den Völkern verkünden. Die Eltern sind vornehm, reich und fromm. Der alte Oheim läßt den Knaben auf eine Vision hin unterrichten. Cadroa überholt durch die Schärfe seines Verstandes alle Altersgenossen.[2]) Zum Jüngling herangewachsen steigert sich seine Tugend, besonders der Eifer zum Studium der weltlichen Wissenschaften.[3]) Er kommt nach Irland, lernt dort ausgezeichnet und erwirbt sich die Liebe aller.[4]) Bald nach der Rückkehr ergeht an ihn im Traume die Mahnung Gottes, die Heimat zu verlassen. Cadroa erwacht und teilt seinen Entschluß den Eltern mit, die aber ihr Kind nicht fortlassen wollen. Eine Zeitlang folgt er dem Verbote; dann aber kann ihn niemand halten: der König nicht, noch die Drohung der Eltern.[5]) Auf der Reise vollbringt er ein Wunder; landet glücklich mit zwölf Gefährten in Frankreich.[6]) Gräfin Hersinde schenkt den Fremdlingen das Kloster St. Michael; Cadroa weigert sich, die Führung des Klosters zu übernehmen.[7]) Nach seiner Rückkehr von Fleury wird er gezwungen, die Leitung des Klosters Waulsort (im Sprengel von Lüttich) in die Hände zu nehmen. Cadroas Frömmigkeit zieht viele in das Kloster; trotz der hervortretenden Wundergabe bleibt er bescheiden.[8]) Sein Ruf verbreitet sich immer mehr; Bischof Adalbero überträgt ihm das Kloster des hl. Felix und Clemens in Metz. Cadroa erhebt die gesunkene Anstalt zu neuer Blüte.[9]) Weit und breit wollen die Leute seinen Rat; wer traurig kam, ging fröhlich von ihm. Jedem ist er zu helfen bereit; dafür genießt er die Verehrung von hoch und

ganges überhaupt verzichten, wie z. B. die Legende von Arbogast, Florentin, teilweise die Legende des hl. Magnus, des hl. Corbinian, Kilian.

1) Vita Cadroae, Mab. V p. 489. Die Glaubwürdigkeit des Verfassers wird nicht bestritten, insofern als er auch bei dem Wunderbaren den Berichten der Gefährten des Heiligen folgte und nicht auf eigene Faust den Inhalt erdichtete. Vgl. Ebert, Literaturgesch. B. III p. 466. Sackur, Die Cluniazenser B. II p. 361. 2) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV p. 490. 3) Ebd., c. X p. 491. 4) Ebd., c. X p. 492. 5) Ebd., c. XIV–XV p. 492/93. 6) Ebd., c. XIX p. 494. 7) Ebd., c. XX p. 495. 8) Ebd., c. XXI–XXIV p. 495f. 9) Ebd., c. XXV p. 496.

nieder; Bischöfe, Fürsten und Herrscher lieben ihn wie einen Vater. Da fühlt er sein Ende herannahen; trotzdem folgt er noch dem Rufe der Kaiserin Adelhaid.[1]) Bei Hofe heilt Cadroa einen verunglückten Diener; alles Lob weist der Heilige zurück und bittet, nicht davon zu sprechen. Auf der Heimreise stirbt er. Ungeheure Trauer; von den Städten, Dörfern, von den Feldern eilen die Menschen an die Bahre. Auftreten des Wunders.[2])

Die Einwirkung des Schemas ist fast von Kapitel zu Kapitel wahrzunehmen; der dem Hagiographen zugängliche Stoff wurde völlig nach der schematischen Anforderung geordnet, so daß von selbst sich die Frage aufdrängt, wie weit ging dabei die Macht des Schemas, und erstreckte sie sich auf das Formale allein oder auch auf das Sachliche? Zur Erleichterung der Beantwortung möge noch ein zweites Heiligen-Leben mit Rücksicht auf das Schema zerlegt werden. Die Passio des Bischofs Friedrich[3]) von Utrecht wurde zu Beginn des elften Jahrhunderts von einem gewissen Odbert verfaßt und zwar auf Grund von Erzählungen zweier alten Männer[4]), wie der Hagiograph zu seiner größeren Glaubwürdigkeit sagt. Friedrich ist ausgezeichnet durch vornehme Abstammung, noch mehr durch seine Frömmigkeit.[5]) Von Kindheit an führt er ein mehr himmlisches als irdisches Leben, meidet die Spiele der Knaben, besucht dafür gerne die Versammlungen frommer Männer oder die Kirche. Seine Mutter bringt ihn auf eine Vision hin zum Bischof von Utrecht; dieser erkennt in ihm den zukünftigen Nachfolger und liebt ihn wie seinen Sohn. Friedrich nimmt zu an Alter und Weisheit und ist allen in allem ein Beispiel. Als Subdiakon zeigen sich schon seine asketischen Neigungen; jederzeit ist er gegen alle voll Liebe und Güte. Diakon geworden, steigern sich die Tugenden so sehr, daß der alte Bischof, voll Entzücken, einen solchen Nachfolger zu haben, ihn ungeachtet seines Sträubens zum Priester weiht. In dieser Stellung wirkt er so ausgezeichnet, daß sein Ruf über die ganze Welt sich verbreitet. Bis zu den Ohren des Königs dringt sein Name.[6]) Da stirbt Ricfried.

---

1) Vita Cadroae, Mab. V, c. XXVIII p. 497, c. XXXII p. 498, c. XXXIV p. 499. 2) Ebd., c. XXXVI–XXXVII p. 300–301. 3) Passio Friderici, MG. SS. XV_1 p. 342–356. 4) Ebd., Prolog p. 344. 5) Ebd., c. I p. 344. 6) Der Verfasser schmückt das Einzelne breit aus; so heißt es hier noch weiter: Der Knabe ermahnt die anderen Jungen voll Milde, in der Kirche das Lachen zu lassen; wenn er spricht, wird der Kluge noch klüger; man legt den Finger an den Mund, wenn Friedrich redet. Ebd., c. III p. 345; c. IV–V p. 345.

Volk, Klerus und König nötigen den Heiligen trotz allen Sträubens den Bischofsstab zu nehmen.[1]) Die Würde steigert nur die Tugenden des Heiligen, der gegen alle seine frühere Demut behält. Seine Tätigkeit umfaßt: Herstellung der gefallenen Stadtmauer, der verödeten Klöster; die Gebiete der Seelensorge für Gemeinde und Klerus. Ausführung der sieben Werke der Barmherzigkeit. Kein Wunder, daß der Bischof von allen geliebt wird, wie er selbst alle liebt.[2]) In der erfolgreichen Missionstätigkeit wird Friedrich durch den Aufstand der Friesen und Einfall der Britten gestört.[3]) König Ludwig ist machtlos gegen die Feinde; man weiß den Grund: Die unerlaubte Ehe mit Judith, von der der König trotz der ständigen Mahnung Friedrichs sich nicht trennen will.[4]) Judith selbst ist voll Haß gegen den Bischof, der allein furchtlos der Ehebrecherin gegenübergetreten ist.[5]) Zuletzt sendet sie ihre Schergen aus, den lästigen Mahner zu töten. Der Heilige hilft in seiner Güte den Mördern nach der Tat zur Flucht, hält eine Rede an seine Schüler und Priester, betritt dann selbst den Sarkophag und haucht unter lautem Klagen der Umstehenden seine Seele aus; wunderbarer Duft.[6]) — Strafgericht über den König und seine Gattin.[7]) — Lobpreisung der Stadt Utrecht, die einen neuen Fürsprecher bei Gott gewonnen hat.[8])

Auch wenn man gegenüber Berichten „alter Männer“ kein Mißtrauen haben würde[9]), wenn man nicht wüßte, daß der Verfasser seine Quellen in unerhörter Weise entstellt hat[10]), wenn man von dem fabelhaften Tod absehen wollte[11]) — der Unterschied in der Handhabung des Schemas drängt sich von selbst bei diesen beiden Beispielen auf: in der Vita Cadroae ist das Schema formal benutzt, in der Legende Friderici dagegen formal und sachlich. Odbert sieht in dem Schema, das er mit den längsten erdichteten Reden und zahlreichen Gemeinplätzen der Tugenden ausschmückt, das einzige Mittel, dem Heiligen, von dessen Leben man nur sehr spärliche Nachricht hat, Fleisch und Blut zu geben;

1) Passio Friderici, MG. SS. XV_1, c. VI—VIII p. 346f. U. a. erzählt Odbert: Voll Trauer geht der neue Bischof zur Kirche, während im Volke unbeschreiblicher Jubel herrscht. Der König hat alles zum Mahle geladen. Friedrich nimmt nur mit seinem Körper daran teil; leise spricht er zu sich selbst: „Ich speise mich mit dem Brote des Lebens“ u. s. f. 2) Ebd., c. X p. 348. 3) Ebd., c. XI—XV p. 349f. 4) Ebd., c. XV p. 351. 5) Ebd., c. XVI p. 351f. 6) Ebd., c. XVII—XVIII p. 352—354. 7) Ebd., c. XIX—XX u. 354. 8) Ebd., c. XXX p. 354ff. 9) Vgl. c. I dieser Arbeit p. 14. 10) Holder-Egger, MG. SS. XV_1 p. 342, Prolog: „Non fons pura . . . sed fallax fucosa . . .“ 11) Vgl. dazu die Legende S. Severi, MG. SS. XV_1, c. IV p. 291.

dort ist das Schema das Mittel, das Material über einen Zeitgenossen, den man als Heiligen verehrt, in die verlangte Form eines „Heiligen-Lebens“ zu bringen. In der Gestalt Friedrichs schaut uns der Typus „des“ Heiligen entgegen; weder für die rein historische Forschung von irgend welchem Wert, noch für die Erkenntnis des seelischen Momentes. In der Gestalt Cadroas dagegen tritt uns, hat man erst den sie einhüllenden typischen Mantel entfernen können, eine lebendige Persönlichkeit, eine Individualität entgegen.[1])

Auf jedes Heiligen-Leben kann das Schema angewandt werden, wurde oben festgestellt; aber es gilt dann auch von Fall zu Fall die Stellung des Hagiographen zum Schema zu bestimmen zu versuchen. Bevor dieser Aufgabe noch etwas näher getreten werden soll, ist nötig, wenn auch in aller Kürze, die Tatsache des „Ausschreibens“, im weiteren Sinne das Plagiat, zu berühren.

Ausschreiben und Gemeinplätze.

Die Übernahme längerer oder kürzerer Abschnitte aus fremden Werken in das eigene war allgemeine Praxis des früheren Mittelalters. Daß der Hagiograph keine Ausnahme machte, liegt schon in der Natur des Heiligen-Lebens, ganz abgesehen von dem Wegweiser, den das Schema bildete. Da das gegenseitige Ausschreiben der Hagiographen bekannte Tatsache[2]), kann es sich also in dieser Arbeit nur darum

1) Um nur einige Züge anzuführen: Die Askese des jungen Heiligen, die immer wieder in den üblichen Wendungen geschildert wird, ist bei Cadroa völlig individuell gegeben. Der junge Mann hat mit sich zu kämpfen; um seiner Herr zu werden, springt er in Wintersnacht völlig unbekleidet in den eiskalten Strom; um nicht mitgerissen zu werden, bindet er sich mit einem Seile an einen Baum an. Und so betet er. (c. XIV p. 492.) Oder ein anderer individueller Zug: Cadroa war schon Abt in Metz, als er von der schweren Krankheit seines Freundes Johannes von Gorze hörte. Er macht sich auf, ihn zu besuchen. Denn er weiß, Johannes wird in seiner übermäßigen Askese auf den kranken Körper nicht die geringste Rücksicht nehmen. Heimlich läßt Cadroa in Gorze dann eine kräftige Fleischkost zubereiten, die, während sie mitsammen sprechen, aufgetragen wird. Johannes ist entsetzt darüber und will nichts berühren. Da beginnt Cadroa davon zu essen, obwohl er damit gegen die Regel verstößt. Johannes merkt die gute Absicht und nimmt bis zu seiner Genesung Fleischkost zu sich. Cadroa aber kehrte glücklich in sein Kloster zurück und lebte dort mit „rigore abstinentiae“. (c. XXX p. 498.) 2) Vgl. dazu die Worte Walters v. Speier in der Vita Christoph., ed. Pez., Thes. B. II, pars III. Prolog p. 101. „... quicquid in utraque scribendi ge-

handeln, an Beispielen aus der hier in Betracht kommenden Zeit die dritte Ährenlese zu tun. Die Praxis zu beurteilen, fällt außer den Rahmen dieser Arbeit; dagegen muß untersucht werden, ob die Plagiate bei Lebensbeschreibungen überhaupt nicht schon von vornherein alles Individuelle unmöglich machen. Man hat weitgehende Plagiate in den beiden Viten der Königin Mathilde nachgewiesen.[1]) Demnach ist der Charakter dieser Heiligen eine Addition der Tugenden der Königin Radegundis und hl. Gertrud. Der junge Herzog Heinrich ist gar eine „Theaterfigur" aus der Andria von Terenz. Außerdem wurden noch ausgiebige Anleihen gemacht bei Virgil, Prudentius, Boethius, Severus und anderen. Man ist daher geneigt, solche Lebensbeschreibungen als wertlos für die Kenntnis der dargestellten Persönlichkeit zu betrachten. Die Gegenüberstellung von Original und Plagiat mahnt dagegen doch zur Vorsicht:

I.

Vita Mathildis, c. VIII., p. 577.

„Prudentis enim erat consilii mitissima bonis, dura superbis elemosinis larga, orationibus intenta, cunctis pia indigentibus, eloquio blanda, caritate ergo Deum et proximum atque continentia permansit pura."

II.

Vita Gertrudis, c. VI., p. 460.

„Erat autem vultu serena, familiae cara, lenis subditis, dura superbis, pauperibus larga, parentibus pia, eloquio blanda, caritate ergo Deum et proximum fervens et continentia permansit pura."

Die wörtliche Entlehnung ist zweifellos; aber es sind doch leise Änderungen da, und zwar sachlicher Art. So bleibt bei Mathilde in Rücksicht auf den kurz vorher geschilderten Tod des Mannes[2]) wie der folgenden Ungerechtigkeit der Söhne[3]) das erat autem vultu serena, familiae cara weg; mit Überlegung ändert der Verfasser das „pia parentibus" um in „cunctis indigentibus"; denn die Eltern Mathildes waren nach 936 schon gestorben. Man sieht, ein gedankenloses Übernehmen kann man nicht feststellen; nur der Ausdruck ist entlehnt; denn wenn die gleichen Werke der Wohltätigkeit erwähnt werden, so ist auch das

---

nere ... clam inter manus vertendo brevi quasi duorum mensium continuatione involabam." H. Günter, Legenden-Studien. Köln 1906. Ferner die einzelnen Vorworte in den MG., wo bei Abdruck der Heiligen-Leben durch verschiedenen Druck die übernommenen Stellen kenntlich gemacht sind.

1) Vgl. dazu die Aufsätze von Heerwagen, Koepke und Jaffé in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" B. VI p. 147, B. VIII p. 367, B. IX p. 343. 2) Ebd., c. VII p. 577. 3) Ebd., c. VIII p. 577/78.

kein Grund, auf ein Schildern ohne zugrunde liegende Wirklichkeit zu schließen. Gerade das Anführen so kleiner Züge wie die Sorge der Heiligen für den Unterhalt des Feuers während der Nacht zugunsten der Leute[1]) zeigt das Bestreben des Autors, das Bild „seiner“ Heiligen zu vervollständigen. Wie für diese Vita hat man ferner die Quellen für Ruotgers Werk über den hl. Bruno von Köln aufgedeckt.[2]) Kein Kapitel ist ohne fremdes Eigentum; Reminiszenzen aus der Vulgata und der klassischen Literatur sind dicht gesät. Auf den bloß rhetorischen Wert der angeführten Reden, die hauptsächlich aus Zitaten der hl. Schrift zusammengesetzt sind, hat schon Dümmler hingewiesen; und doch muß man wieder in Betracht ziehen, wie gerade die Gebildeten dieser Zeit die eigene Ansicht mit den Zitaten aus der hl. Schrift „befestigten“.[3]) — Wenn man andrerseits zur Charakteristik des Heiligen liest: „So kam es, daß, wenn er Muße hatte, niemand mehr beschäftigt war als er; doch wenn er auch beschäftigt war, hatte er stets noch Muße“[4]), so fällt dem Leser sofort Ciceros Ausspruch ein, der heute als Mustersatz in jeder lateinischen Grammatik steht. Aber man wird, wenn man Brunos geschildertes Wesen ganz überschaut hat, keinen besseren Ausdruck finden können für diese individuelle Eigenart des Heiligen als eben die Worte Ciceros. Ja, vielleicht hätte Ruotger, denkt man an die damals herrschende Unbeholfenheit im Gebrauche der lateinischen Sprache, diese Seite des Charakters Brunos gar nicht klar wiedergeben können ohne die Hilfe Ciceros. Daß natürlich in zahlreichen Heiligen-Leben völlig gedankenlose Übernehmungen auftreten, ist keine Frage. Auch hier gilt es von Fall zu Fall zu entscheiden und ebenso bei Beurteilung der Gemeinplätze für die Schilderung der Tugenden, die bei aller Ausführlichkeit uns völlig farblos, typisch anmuten. Da wird der hl. Mansuetus so geschildert wie der hl. Corbinian und dessen Tugenden hat fast genau so die hl. Liutbirga oder der hl. Gerard oder der hl. Burchard von Worms. Es möge genügen drei solcher Gemeinplätze nebeneinander zu stellen.

Vita Mansueti, Migne, Pat. lat. B. 137 c. VI, p. 625. „... clarus aspectu, moribus dulcis, alloquio mitis, constantia fortis, patientia longanimis,

1) Vita Mathildis, c. XI p. 578/79. 2) Dümmler, Forsch. zur deutschen Geschichte, B. XII p. 445. Manitius, NA. B. XII p. 369/70. Simson, Archiv f. d. G. d. Niederrh. VII p. 172. Ganz besonders: A. Mittag, Die Arbeitsweise Ruotgers in d. Vita Brunonis; Progr. des Askan. Gymn. Berlin 1896. 3) Vgl. dazu c. CXXVI p. 373 in der Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV. 4) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. VIII p. 10.

castitate praecipuus, in beneficiis largus, egenorum miseriis pronus, consiliis cautus, misericordia plenus, hospitalitatis gratiam consectatus, in orationibus assiduus, in lectione devotus, in lacrymis profusus, in cordis compunctione attritus, in ceteris bonis actibus probatus atque perfectus."

Vita Corbiniani (Acta SS. 8. Sept. III, p. 281 ff.) „... erat enim valde facundus et humanitate praecipuus, conversatione inter omnes praeclarus, contra vitia ad irascendum facilis, velox ad ignoscendum conversus, non piger in bona operatione, deditus oratione, studiosus psalmodiae, praeclarus in vigiliis, frequens in jejuniis, largus in elemosynis, in omni semper bono promptissimus, vir mitis atque modestus, nulla pietate secundus."

Vita Liutbirgae (Pez, II, c. II p. 153) „Erat autem in consiliis provida verax in verbis, in comisso fidelis, in elemosynis larga, constans in opere, pietate praecellens, ergo cunctos benignitate praecipua, curam infirmantium gerens, discordantium sequestra ..." u. s. f.[1])

Eine derartige Schilderung paßte auf jeden Heiligen, ob Mann ob Frau, ob Bischof ob Eremit. Sie sind typisch, und das fühlten auch die Hagiographen selbst. Und so fehlt es nicht an Versuchen, diese Gemeinplätze zu spezialisieren. „Er eiferte den Tugenden aller nach, indem er sein Leben zusammensetzte aus der Nachahmung der anderen," so heißt es von Abt Theoderich von St. Hubert.[2]) „Die Demut des einen, den Gehorsam des anderen; die Einfalt des dritten, die Frömmigkeit des vierten nahm er sich zum Vorbild! Mit diesem wetteiferte er in der Liebe, mit jenem in der Arbeit, mit einem andern in der Geduld" u. s. f. Individueller ist damit die Schilderung allerdings auch nicht geworden. Es bleibt uns noch eine Überlegung: Haben überhaupt die Hagiographen hier individuelle Züge geben können? Die Antwort gibt der Verfasser der Vita Popponis[3]): „Et ut omnes probitatis ipsius virtutes sub compendio procedant, et ex relatione antiquorum fidem legentibus concedant: erat fide firmus, spe longanimis" u. s. f. Im Laufe

1) Damit vgl. man die Stelle in der Vita Gerardi, MG. SS. XV_2, c. II p. 656: „Erat namque perspicax in consilio, fidelis in commisso, verax in sermone" u. s. f. Ebenso: Vita Adalberonis II, MG. SS. IV, c. XII p. 666. Ferner: Vita Basoli, Migne, Patrol. lat. B. 137 c. VII p. 647 f. Ferner: Vita Ursmari, Surius, 18. April, c. II–III p. 767/68. Oder: Vita Lamberti, Migne, Patrol. lat., B. 132, c. XI p. 648. Vita Hathumod., MG. SS. IV, c. IX p. 166. Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. VII p. 125. Vita Burchard. Wormat., MG. SS. IV, c. I p. 829 u. a.
2) Vita Theoderici, MG. SS. XII, c. VI p. 42. 3) Vita Popponis, MG. SS. XII, c. XXVIII p. 311.

der Aufzählung fügt er dann hinzu: von der Beharrlichkeit des Heiligen im Wachen und Beten braucht man nicht zu sprechen, denn das Gemeinsame kann man füglich übergehen.[1]) Damit ist deutlich genug gesagt, daß derartige zusammenfassende Schilderungen nicht sowohl auf individuelle Darstellung berechnet waren als vielmehr dasselbe bezwecken wollten wie die Predigt[2]): einen Tugendspiegel zu geben. Zugleich ist noch zu berücksichtigen, wie derartige „kompendienhafte" Aufzählungen in den einzelnen Heiligen-Leben auch gänzlich vermieden werden, oder die Zusammenfassung wird, wie es Ruotger tut, an den Anfang des Werkes gestellt gleichsam als vorweggenommenes Resultat der Arbeit.[3]) In einem solchen Fall liegt in der Zusammenfassung geradezu ein künstlerisches Moment: Mit wenigen Strichen ist der Entwurf für das zu schaffende Bild gegeben.[4]) Das Ergebnis dieser Frage ist dasselbe wie rücksichtlich des Schemas; ein Urteilen von Fall zu Fall ist nötig.

Im folgenden sollen nun die hervorstechendsten typischen Züge, wie sie im Schema aufgestellt wurden, aus einer Anzahl von Heiligen-Leben zusammengestellt werden und im Gegensatz dazu womöglich individuelle Abweichungen gebracht werden.[5])

Der Prolog.

Die Abfassung des Prologes zeigt typische Züge; sie wurden im Schema hervorgehoben. Einige lassen sich aus den Zeitverhältnissen selbst erklären; so war die Widmung damals allgemein üblich; der enge Kreis der gebildeten Leute[6]), das Bekanntwerden des Verfassers machte

---

1) Vita Popponis, MG. SS. XII: „libet enim praeterire communia." 2) Sermo de Swiberto, Migne, Patrol. lat., B. 132 p. 547, Ab. V. Sermo de Amelberga, Ebd., p. 553, Ab. VII. 3) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. II p. 5. 4) Das Anführen solcher Stellen zum Beweis des „Typischen", wie es Kircheisen, Geschichte des literar. Porträt, 1904, tut, dürfte demnach für die Beurteilung einer Biographie nicht immer ausschlaggebend sein; man muß doch wohl den Charakter des ganzen Werkes in Betracht ziehen. 5) Bei der Fülle des Stoffes mußten die Beispiele beschränkt werden; ebenso konnten verschiedene Züge wie über Askese, Virginität, soziales Wirken in Rücksicht auf spätere Kapitel hier nicht behandelt werden. Für die Tugenden eines Heiligen in seinem Amte ist das vorhergehende zu berücksichtigen. 6) Vielleicht darf hier ein Grund gesehen werden, daß die Autoren die Namensnennung für überflüssig hielten; erst mit der Steigerung der literar. Produktion wurde dies notwendig, abgesehen von den absichtlich anonymen Streitschriften.

es wünschenswert, das Werk für alle Fälle einer hochgestellten Persönlichkeit zu empfehlen, wobei sich die Bitte um Korrektur, Billigung oder Verwerfung der Arbeit von selbst ergab. Das begegnet in den profanen Werken[1]) dieser Zeit ebenso wie in den Heiligen-Leben.[2]) Die Aufforderung von seiten des kirchlichen Oberen bedingte ein bescheidenes Weigern, das bei fingierten Fällen auf die unwahrscheinlichste Art gesteigert wird.[3]) Die auferlegte Last ist zu groß im Verhältnis zur geringen Kraft des Aufgeforderten, doch muß das Bedenken zuletzt dem Gehorsam weichen, das ist die typische Form. Sie wird noch ergänzt durch die Beteuerung, nur die Wahrheit wiederzugeben. Nun fragt es sich, ob nicht auch Abweichungen vorkommen; tatsächlich finden sie sich und zwar gerade in den Heiligen-Leben, die als Biographien und gleichzeitige Viten charakterisiert sind. Ruotger[4]) spricht wohl von einer Last; aber er weigert sich nicht, im Gegenteil, sie ist ihm süß und angenehm; ja ein Genuß scheint es ihm, über Bruno schreiben zu dürfen. – Aus eigenem inneren Drange will Abt Johannes von St. Arnulf in Metz die Biographie seines Freundes Johannes von Gorze verfassen.[5]) Schon zu dessen Lebzeiten wollte er den Plan ausführen, wurde aber immer wieder daran verhindert. Jetzt am Sterbelager des Heiligen wird der Entschluß durch das Drängen der Freunde fest; schwankend „inter ruborem et aviditatem“ sagt er zu. Das persönliche Moment drängt hier das typische zurück[6]); fühlt der Verfasser auch seine Kräfte gering, der innere Drang, den toten, heiligen Freund zu ehren, verscheucht die Bedenken.

---

1) Vgl. z. B. den Prolog zu Hrotsvithas Carmen de gestis Oddonis imperat., Ausgabe Winterfeld p. 201. Oder den Prolog zu Reginos Chronik, Migne, Pat. lat., B. 132 p. 14–16. 2) Vgl. u. a. den Prolog zu den beiden Vita Mathildis, MG. SS. IV p. 283 und X p. 575; oder den Prolog zur Legende des hl. Christoph, Ausgabe Pez, Thes. II, pars III p. 99–102; oder den Prolog zur Vita Aldegundis, Migne, B. 132 p. 858f. Ferner den Prolog zur Vita Sturmi, MG. SS. II p. 366; den Prolog zur Vita Bonifatii von Willibald. Ausgabe Levison p. 1ff. 3) Der Verfasser der Legende Livins kann erst durch den Tränenstrom und Kniefall der Bittenden zur Abfassung seines Machwerkes bestimmt werden. Vita Livini, Migne, Pat. lat., B. 87 p. 327–344, B. 89 p. 871–888. Prolog p. 327–330. 4) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. Prolog. p. 3. 5) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365f. 6) Vgl. dazu die Prologe zur Vita Bernwardi, MG. SS. IV p. 757; Vita Udalrici,' Mab. V p. 419; Vita Anscarii, MG. SS. II p. 689f.

Die Geburt.

Der Eintritt Christi in die Welt geschah auf wunderbare Weise: als der ganze Erdkreis im Frieden lag, gebar die auserwählte Jungfrau den Heiland. So muß auch die Geburt des Heiligen, den Gott kannte[1]), bevor er im Mutterleibe geformt war, von wunderbaren Umständen begleitet sein. Die Mutter des hl. Willibrord hat einen wunderbaren Traum vor der Geburt ihres Sohnes[2]); es fällt ein leuchtender Stein vom Monde in ihren Mund und erleuchtet ihr Inneres. Die betagte Mutter der hl. Lioba träumt von einer tönenden Glocke in ihrer Brust[3]); sie will die Glocke herausziehen und erwacht; bald schenkt ihr der Himmel das ersehnte Kind. Die Geburt des hl. Cadroa zeigt der hl. Columban in einer Vision den Eltern an und verkündet die zukünftige Größe des Kindes.[4]) Die Eltern Heriberts von Köln leben so fromm wie Zacharias und Elisabeth[5]); dafür erfüllt Gott ihre Bitte: Heribert kommt zur Welt unter Lichtglanz, der heller strahlt als die Sonne. Die Mutter des hl. Ethelwold sieht aus ihrem Schoße ein wunderbares Zeichen zum Himmel emporwachsen[6]), aus dem ein goldner Adler entfliegt; der Traum wird dahin gedeutet, daß die Seele des „Procreati“ auf außergewöhnliche Weise in das Dasein tritt. Nun ist es bezeichnend, wie dieses Motiv, das man nicht völlig aufgeben will, da und dort umgewandelt, „natürlich“ gestaltet wird.[7]) Der hl. Ulrich magert als Säugling so ab, daß sein Ende bevorsteht; ein wandernder Kleriker gibt den Rat der Milchentwöhnung und sagt die künftige Größe des Kindes voraus, das von jetzt ab schön und kräftig sich entwickelt. Der hl. Adalbert wird von seinem Vater für die Welt bestimmt[8]); da befällt den Säugling eine schreckliche Krankheit; er wird dem geistlichen Stande geweiht und ist gerettet. Selbst Benno von Osnabrück[9]), dessen Biograph sich gegen

---

1) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44. 2) Vita Willibrordi, Jaffé, Biblioth. Rer. Germ. VI, c. II p. 41. 3) Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. VI p. 124. 4) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV p. 490. 5) Vita Heriberti, MG. SS. IV, c. II p. 741. 6) Vita Ethelwoldi, Migne, B. 137, c. II p. 83/84. Vgl. dazu die Vita Liudgeri, Ausgabe Diekamp, c. VI p. 10ff. Ferner die Vita Willibaldi, MG. SS. XV_1, c. I p. 88. Vita Wolfgangi, MG. SS. IV, c. I p. 527. Vita Ursmari, Surius, Vitae Sanct. 18. April, c. I p. 767. Columbani, Krusch, SS. rer. Merov., B. IV, Liber I, c. II p. 67. Vita Gebehardi Constantiensis, MG. SS. X, c. I p. 585. 7) Vita Udalrici, Mab. V, c. I p. 421. 8) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. II p. 582. Vgl. u. a.: Vita Popponis, MG. SS. XI, c. I p. 594. 9) Vita Brunonis, MG. SS. XII, c. II p. 56.

jedes Wunder äußert und in Benno keinen Heiligen schildern will, kommt doch „miraculose“ auf die Welt. Die bisher kinderlosen Eltern machen eine Wallfahrt nach Rom, um ihren Wunsch auf Nachkommenschaft erfüllt zu sehen. Sie opfern am Apostelgrab die silberne Figur eines Knaben; nach der Rückkehr kommt Benno zur Welt. Diese Beispiele mögen genügen, zu zeigen, wie beliebt bei den Hagiographen dieser typische Zug war, so daß natürliche Vorgänge, wie Kinderkrankeiten, mit überirdischen Einflüssen in Verbindung gebracht wurden.[1])

Die soziale Stellung der Eltern.

Die Abstammung des Heiligen von vornehmem, gottesfürchtigem Geschlechte ist die Regel; zum mindesten wird dafür der Ausdruck aus dem Martins-Leben des Severus gesetzt.[2]) Die allgemeinen sozialen Verhältnisse der Zeit spielen herein; man braucht nur Namen zu nennen wie Bruno von Köln, Kaiser Otto I. Bruder; die hl. Mathilde, Gemahlin König Heinrich I.; Ulrich von Augsburg, Wenzel von Böhmen, Adalbert von Prag. Sieht man von einzelnen Eremiten ab, so tritt auch hier der Mann und die Frau aus dem Volke in den Hintergrund, bis die Reformbewegung festeren Fuß gefaßt hatte. Der Hagiograph hebt fast durchgängig die edle Abkunft des Heiligen hervor. Wiborada wird von vornehmen und frommen Eltern geboren[3]); ebenso sind Radbods Eltern ausgezeichnet.[4]) Die hl. Ida[5]), die hl. Rictrudis[6]), die hl. Aldegundis[7]) stammen aus vornehmstem Geschlechte. Königliches Blut fließt in den Adern Cadroas[8]); ein englischer König ist der Vater der hl. Ursula.[9]) Alten, vornehmen Adel rühmt Folcwin bei seinem verwandten gleichnamigen Heiligen[10]); Glodesindis hat einen weit und breit berühmten Vater[11]); kurz die Beispiele sind äußerst zahlreich. Ganze vornehme Familien von Heiligen treten uns entgegen; da ist die hl. Ida, die in naher Verwandtschaft mit der hl. Odilia und Gertrud steht. Der Vater der

1) Vgl. dazu den 4. und 5. Abschnitt der Arbeit p. 78 f. 2) Vita Martini, Migne, Pat. lat., B. XX, Liber I, c. II p. 161. „. . . parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis . . .“ 3) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44. 4) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. I p. 569. 5) Vita Idae bei Wilmans, Prolog p. 470 f. 6) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. II p. 831. 7) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I p. 859. 8) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV p. 490. 9) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. I p. 9. 10) V. Folquini, MG. SS. XV_1, c. III p. 427. 11) Vita Glodesindis, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 213.

hl. Berlendis heiratet die Schwester des hl. Amandus.[1]) Der Gatte der hl. Rictrudis wird erschlagen[2]); an seinem Grabe geschehen Wunder; die Töchter und der Sohn der hl. Gatten werden nach ihrem Tode verehrt. Der hl. Bruno von Köln ist der Sohn der hl. Mathilde. Es ist leicht erklärlich, daß man dann bei Heiligen von unbekannter Herkunft lieber die vornehme Abstammung wählt, so beim hl. Liborius, beim hl. Quirin, der zu Beginn des 10. Jahrhunderts noch ein einfacher Mann ist, im 11. Jahrhundert aber schon der Sohn eines römischen Kaisers[3]); die Eltern des hl. Makarius gehören in der jüngeren Vita „seit Menschengedenken zu dem vornehmsten Adel".[4]) Die edelste Herkunft wird dem legendaren hl. Livin zugelegt[5]): Sein Vater ist der angesehenste Berater des englischen Königs; seine Mutter eine Königstochter; sein Onkel ein frommer Erzbischof.

Aber auch hier gibt es Abweichungen vom Typischen, dem offen der Krieg erklärt wird. So wendet sich Abt Johannes entschieden gegen die übliche Gewohnheit, an den Eingang eines biographischen Werkes die vornehme Abkunft des Mannes zu stellen.[6]) Die Religion kennt nur den Adel des Geistes und des Charakters. Denselben Gedanken äußert Wolfher in der Vita Godehards[7]): Der Vater des Heiligen war ein Dienstmann des Klosters Nieder-Altaich, ausgezeichnet durch seinen Charakter, so daß er manchem, der allein mit seinem Adel prahlte, vorgezogen wurde. „Ist doch", so sagt Wolfher, „niemand von Adel, den nicht die Tugend geadelt hat." – Es zeigt sich also ein Widerspruch gegen das Schematische, der trotz seiner Seltenheit von Bedeutung ist, zumal da ja tatsächlich viele der zeitgenössischen Heiligen vornehmer Abkunft sind.

---

1) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. III p. 1104. 2) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. VII p. 835; c. XVIII p. 845f.; c. XXIII p. 848. 3) Vita Liborii, vgl. p. 35. Vita Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving., B. III, c. I p. 11. „... invenerunt hominem nomine Quirinum." Dazu Pez, Thes. anect. nov., Mon. Histor. monast. Tegernseens. illust. B. III p. III, c. III p. 486. 4) Vita Macarii II, Acta SS. 10. April II p. 878–896. Vgl. dazu: Vita Macarii I, Acta SS. 10. April I p. 875ff. 5) Vita Livini, Migne, Pat. lat. B. 87, c. II p. 529. Vgl. dazu auch die wunderbare Geburt Livins: Eine himmlische Taube tröpfelt drei klare Tropfen in den Mund der frommen Mutter; als der Heilige dann zur Welt kommt, ist allgemeine Freude und ungetrübter Sonnenschein weit und breit für einen vollen Monat. 6) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365ff. 7) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. I p. 170.

Die Jugendzeit.

Mit vier oder fünf Jahren hat Bonifatius darnach gestrebt[1]), sich dem Dienste Gottes zu unterziehen und ein klösterliches Leben zu führen. Als einmal einige Kleriker in sein Vaterhaus gekommen waren, da begann er mit ihnen, soweit es sein kindliches Verständnis zuließ, über göttliche Dinge zu sprechen und zu fragen, was ihm zum Vorteile wäre. Diese Frühreife des Heiligen kehrt regelmäßig in allen Heiligen-Leben auch unserer Zeit wieder. Ein typischer Zug also; aber auch hier heißt es von Fall zu Fall entscheiden. Am einfachsten fällt die Sache, wenn die alte Vita oder Legende noch vorliegt und ein Vergleich möglich ist. Was da zum Beispiel von Chrodegang oder Remaclus erzählt wird[2]), ist legendar, d. h. mit Hilfe des Schemas erfunden. Die erste Vita Ulrichs weiß von seiner Kinderzeit nichts. Der dritte Bearbeiter dieser Vita aber ist genau unterrichtet[3]), wie bescheiden der kleine Ulrich unter seinen Altersgenossen war, wie voll Gottesfurcht, wie er seine Eltern ehrte, wie er die leichtsinnigen Scherze mied, wie er durch Haltung und Gang, durch seine Bewegungen nach außen zeigte, wie sein Geist beschaffen war. Mathildens erster Biograph schildert völlig glaubhaft das Benehmen des jungen Mädchens im Kloster[4]); er lobt ihren Fleiß, Bescheidenheit, Sittsamkeit und Milde. In der Überarbeitung dagegen werden schon die ganz wunderbaren Fortschritte der jungen Heiligen auf allen Gebieten gerühmt[5]); wie sie schon im zarten Alter die Sinnesart einer bejahrten Matrone hat, wie sie voll Verlangen ist nach geistiger Arbeit usf. Das ist wieder ganz die typische junge Heilige. Dagegen fällt es schwer, die Erzählung über den kleinen Rimbert ins Gebiet der Legende zu verweisen.[6]) Als Anskar sich einmal in Thurholt aufhält, sieht er eine Schar Knaben unter Lachen und Scherzen zur Kirche eilen. Ein kleiner Kerl aber geht voll Ernst unter ihnen und hat kein Auge für die Spielereien. Anskar beachtet ihn dann in der Kirche, wie er andächtig betet, ein ordentliches Kreuzzeichen macht und in allem sich zeigt „als ob er schon reiferen Alters wäre“. Anskar nimmt sich dann des Knaben an. Die ganze Schilderung ist so frei von Übertreibung und natürlich, daß sie, zusammengehalten mit dem Tone der

1) Vita Bonifatii, ed. Levison, c. 1 p. 4–5. 2) Vgl. p. 36 ff. 3) Vgl. u. 4) Vita Mathildis, MG. SS. X, c. II p. 576. 5) Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. III p. 285. 6) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. III p. 766.

ganzen Arbeit, als wahr betrachtet werden kann. Dagegen steht die Kindheit Wiboradas wieder stark unter legendarer Ausschmückung.[1]) Von ihrer Wiege an ist sie Gott ergeben; jedes Spiel, jeden Scherz meidet sie in Würde; jugendlicher Leichtsinn ist ihr fremd; voll Verachtung wendet sie sich ab von den Possen der Jokulatoren, den leichtfertigen, verletzenden Gedichten und Fabeln. Wie die junge Sarah trifft man sie nie bei spielenden Mädchen. Dafür eilt sie täglich in die Kirche und geht mit nackten Füßen über den steinigen Weg. Obwohl noch ein Kind, ermahnt sie die Eltern zu größerer Frömmigkeit. Legende und Wirklichkeit zu trennen fällt hier und in vielen anderen Heiligen-Leben schwer.[2]) Völlig typisch ist die Schilderung der Jugendzeit des hl. Gongolf.[3]) Der Verfasser bekennt aufrichtig, daß er soviel wie keine Nachrichten besitzt. Was er also wiedergibt, ist die herrschende Ansicht über die Jugendjahre „des" Heiligen. Gongolf stammt aus vornehmer Familie; seine Eltern verwenden alle Sorgfalt auf die Erziehung. Der Knabe ist fromm und vortrefflich begabt. Er pflegt an den Versammlungen gottesfürchtiger Leute teilzunehmen und von ihrem Munde die Worte aufzufangen. So trägt Gongolf schon auf seiner kleinen Brust das Bild der Heiligkeit aufgepreßt. Er verschmäht die Spiele der Altersgenossen und will nichts wissen von dem Leichtsinn der Jugend. Damit vergleiche man nun das Bild, das Walter von Speier von der Jugend des hl. Christoph entwirft.[4]) Der Heilige wächst als Heide auf mitten unter den Heiden; seine Eltern sind natürlich angesehen. Der Blüte seiner Jugend setzt er eine greisenhafte Sinnesart entgegen; die Leidenschaften unterdrückt er; gegen alle ist er beseelt von wunderbarer Güte und Liebe. Dem heidnischen Gottesdienst wohnt er betrübt

1) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44ff. 2) Vgl. Vita Lamberti, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I p. 645ff. Vita Meginrati, MG. SS. XV_1, c. I p. 445. Vita Lebuini, Migne, Pat. lat. B. 132, c. I–II p. 878/79. Vita Hadalini, Migne, Pat. lat., B. 139, c. I p. 1141. Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. I p. 569. Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli II, c. II p. 221. Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. IV p. 427. (Hier ist der Wortlaut aus der Vita Brunonis entlehnt.) Vita Cadroae, Mab. V, c. VIIff. p. 491. Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XVII p. 868. Vita Ursmari, Surius, 18. April, c. II p. 767. Vgl. ferner: Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 599. Vita Apri, Acta SS. 15. Sept. V, c. I p. 66. Vita Mansueti, Migne, Pat. lat. B. 137, c. II p. 622. Vita Fridolini, Mone, Quellen-Sammlung I, c. VI p. 6. 3) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai II, c. I p. 645. 4) Vita et Passio St. Christophori, Ausgabe Harster, Progr. der Studienanstalt in Speier. 1878. Dazu: Pez, Thes. anect. B. II, Pars III, c. I p. 102 u. c. IV p. 104.

und gezwungen bei; wohl aber besucht St. Christoph dafür eifrig und heimlich die Kirche uud gibt Almosen mit voller Hand. Reichtum und Ruhm der Welt verachtet er. Diese Gegenüberstellung zeigt am klarsten die Einwirkung des Schemas; der junge Heide, aber zukünftige Heilige ist genau so tugendhaft wie der junge Gongolf von Burgund; ein Unterschied in Zeit und Umständen existiert nicht. — Die Ausnahmen aber fehlen auch hier nicht; auf Ulrich, Mathilde und Rimbert wurde schon hingewiesen. Die Darstellung der Jugendzeit des hl. Adalbert von Prag, des hl. Bruno von Köln und des Abtes Johannes von Gorze werden an ihrer Stelle behandelt werden.[1]) Soviel aber kann hier schon festgestellt werden, daß sich die Abweichungen vom Typus da zeigen, wo sie möglich sind, nämlich bei den gleichzeitigen Heiligen-Leben: in der Heiligen-Biographie wie in der Heiligen-Vita.[2])

Wir kommen zu einem andern typischen Zug: der Weigerung des Heiligen bei Übertragung einer Würde. Eine Reihe von Heiligenleben bringen diesen Zug, der sogar auf die weltliche Würde übertragen wird: der hl. Wenzel von Böhmen sträubt sich heftig, den Wunsch des Volkes zu erfüllen und das Erbe seines Vaters: die Herrschaft über das Land anzutreten.[3]) Bei den stilistischen Überarbeitungen war diese Episode besonders beliebt; der Hagiograph schwelgte geradezu im Ausmalen dieses Zuges.[4]) Vom hl. Radbod wird berichtet, wie er sich weigert, die von König Arnulph, Klerus und Volk ihm übertragene Würde anzunehmen, und wie er gegen seinen Willen dazu genötigt wird.[5]) Auch

1) Vgl. den 5. Abschnitt dieser Arbeit p. 85ff. 2) J. Kleinpaul erwähnt in seiner Arbeit: Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des X. Jahrhunderts, wie u. a. Bernward sich von seinen Gefährten absondere und sich, während jene spielen, mit einem Buche verstohlen in ein Winkelchen drücke. Da die Vita des hl. Bernward zu den gleichzeitigen Viten gehört, wäre hiermit das Typische auch hier maßgebend; doch ist die Sache die: Bernward ging in der Freizeit mit einer Anzahl Knaben, die ihm als „diligentiores“ näher standen, die Fragen durch — ein Vorgang, der in jeder Schule heute noch zu finden ist. Das Abseitsschleichen und im Winkelsitzen wird in der Vita nicht erwähnt; es heißt nur: Bernward hört von seinem entfernten Platze (in der Schule) den Ausführungen des Lehrers sehr aufmerksam zu. — MG. SS. IV, c. I p. 758. — Kleinpaul dürfte die Äußerung über Bruno von Querfurt (Thietmar, Chronic., MG. SS. III p. 58) versehentlich auf Bernward übertragen haben; hier sollte nur dessen Vita vom Vorwurf des Typischen nach dieser Seite hin befreit werden. 3) Vita Wenceslavi, MG. SS. IV, c. IV p. 214,. 4) Vgl. Vita Remacli. Vita Chrodegangi. Vita Lamberti p. 38ff. 5) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. II p. 570.

Corbinian wird gezwungen Bischof von Freising[1]) ebenso wie Evergislus nur ungern Bischof von Köln wird.[2]) Der hl. Hildulf flieht in den Wald[3]), um dem Amte zu entgehen. Wegen großer Sündhaftigkeit weist der hl. Magnus die Priesterwürde zurück.[4]) Der hl. Fridolin weigert sich mit so vielen Entschuldigungen, daß sie sogar dem Hagiographen zu lang sind, um sie aufzuzählen.[5]) Daß der Himmel selbst nicht immer einverstanden ist mit dieser Bescheidenheit des Heiligen, mußte der hl. Dunstan erfahren.[6]) Er hatte die Würde ausgeschlagen; dafür versetzte ihm der hl. Andreas in einer Vision „ictum non modicum". Wenn dagegen vom hl. Rimbert erzählt wird[7]), daß er der Bischofswürde widerstrebte, weil er sie nicht verdiene, noch die Kraft habe, sie auszufüllen, so ist das wohl kein typischer Zug, sondern entspricht dem Charakter des Heiligen. Hält man Umschau in den anderen gleichzeitigen Werken, so übergehen sie fast alle diesen Zug.[8]) Anskar übernimmt das Erzbistum auf Befehl des Kaisers mit Zustimmung der übrigen Bischöfe und Erzbischöfe ohne ein Wort der Weigerung.[9]) Ulrich von Augsburg wird auf Veranlassung seines Vetters, des Herzogs Burchard von Schwaben, von König Heinrich in das Bistum eingesetzt.[10]) Die Biographen des hl. Adalbert von Prag erwähnen die einfache Tatsache der Bestätigung der Bischofswahl durch den Kaiser.[11]) Von einer Weigerung ist so wenig die Rede wie bei Bruno von Köln[12]), für dessen Würdigkeit das Episkopat fast zu gering erscheint. Dürfen noch zwei Werke aus dem 11. Jahrhundert erwähnt werden: Bernward nimmt die Wahl zum Bischof von Hildesheim trotz seiner Jugend ohne Sträuben an.[13]) Als Godehard zum Abt von Altaich erhoben werden sollte, da schützt er seine Un-

1) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III, c. II_{11} p. 283. 2) Vita Everg., Acta SS. 24. Okt., c. III p. 658. 3) Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli II, c. III p. 221. 4) Vita Magni bei Goldast, Script. rer. Alam. I, II. Teil, c. XI p. 199. 5) Vita Fridolini bei Mone, Quellensamml. zur bad. Landes-Gesch. B. I, c. XXI p. 9: „... diutissime reluctaretur accipere multisque excusationibus, quod longum nimis est ennarare ..." 6) Vita Dunstani, Migne, B. 139, c. IV_{20} p. 1441. 7) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XI p. 769. 8) Vgl. dazu auch V. Eigilis, verf. 845 c. MG. SS. XV, c. VII p. 223, der Heilige erklärt ausdrücklich, nicht um gelobt zu werden, habe er sich geweigert, die Abtswürde anzunehmen, sondern sein Alter und seine Schwachheit hätten ihn dazu veranlaßt. 9) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XII p. 698. 10) Vita Udalrici, Mab. V, c. I_7 p. 423. 11) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. VIII p. 584. Ebd., c. VII p. 584. 12) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. c. XI–XII p. 12–13. 13) Vita Bernwardi, MG. SS. IV, c. IV p. 759.

fähigkeit vor, aber nur um seine wahren Gründe zu verbergen, die er dann, als man in ihn dringt, offen kundgibt.[1]) Übersieht man diese Beispiele, die gerade aus zeitgenössischen Heiligen-Leben entnommen sind, so muß Lamprechts Ausführung über diesen Punkt[2]): „... kein Kleriker [galt] für bescheiden, der sich nicht gegen Beförderungen mit reichlichem Tränenerguß, ja durch Flucht und Verstecken wehrte. Tausendmal berichten die Quellen von diesen und verwandten Zügen; sie gehören durchaus zur geistigen Typik der Zeit; wahre Sittlichkeit war den Menschen des 10. Jahrhunderts ohne sie undenkbar“ in seiner allgemeinen Gültigkeit beschränkt werden.

Wir kommen endlich zum letzten typischen Zug: der Darstellung des Todes des Heiligen. Der Sterbende versammelt die Seinen um sich, richtet eine lange Ermahnung an sie, im Guten auszuharren. Während die Umgebung voll Schmerz und Klagen ist, zeigt der Heilige eine freudige Zuversicht, tröstet die Jammernden. Unter Gebet und Psalmengesang, woran er sich selbst beteiligt, haucht er seine Seele aus. Die Trauer des Klerus und des Volkes ist unsäglich. Die ersten Wunder zeigen sich. So ungefähr ist die typische Darstellung vom Ende des Heiligen. Es ist vorauszusehen, daß gerade hier die Einwirkung des Schemas stark ist, denn die allgemeine Vorstellung verlangt ein seliges, friedenverklärtes Hinüberschlummern gleichsam als Dokument für das sündenlose, heilige Leben. Die wenigen Ausnahmen sind um so wertvoller und wieder begegnen sie in den Heiligen-Biographien und gleichzeitigen Heiligen-Viten. Schlummert ~~der~~ der hl. Ulrich auch sanft hinüber[3]), in seiner schweren Krankheit erwacht er doch einmal, um auszurufen: „Wehe mir, daß ich meinen Neffen Adalbero jemals gesehen habe. Weil ich seinem Wunsche zugestimmt habe, wollen mich die Heiligen nicht ungestraft in ihre Gemeinschaft aufnehmen.“ Es ist ebenso feinfühlig, wie individuell, daß der Biograph einen vom Heiligen begangenen Fehler von dem Sterbenden selbst bereuen läßt. Als Bruno von Köln erkannt hat[4]), daß sein Ende bevorsteht, macht er sein Testament und läßt die Bischöfe um sich versammeln, nicht aber um diese zu ermahnen, sondern um in tiefer Erschütterung sein Herz zu öffnen.[5]) Gewiß ist das Ende dann mit „typischen“ Zügen

1) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. VIII p. 173/74. 2) K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, II. B. p. 181. 3) Vita Udalrici, Mab. V, c. XXVI, p. 452. 4) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XLIII und XLIV p. 44ff. 5) Ebd., c. XLVI p. 46.

geschmückt, aber wie stark tritt doch das rein individuelle Moment hervor! Bruno ist aus langer Ohnmacht erwacht; die Seinen hatten ihn bereits für tot gehalten; er sieht ihren Schmerz und beschwichtigt „mit der Hand, wie er zu tun gewohnt war" die Aufregung. Den Trost spricht er dann auch nicht lächelnd und allen vernehmbar, wie es typisch ist; sondern Bruno ruft seinen Vertrauten zu sich, um ihm die Worte des Trostes zu sagen.

Der Märtyrer soll freudig in den Tod gehen; an dem Mute des Heiligen stärken sich die Gefährten. So ist auch das Ende des hl. Adalbert von Prag nach seinem Biographen Canaparius.[1]) Als die Heiden die Missionare gefesselt hätten, da spricht der Heilige seinen Gefährten Mut zu: „Brüder, seid nicht betrübt! ... Was kann tapferer, was schöner sein als das süße Leben für den süßesten Jesus zu opfern?" Dann von den Speeren durchbohrt bittet der Heilige noch den Himmel um Vergebung für die Mörder. Dagegen ist nun bei Bruno, dem zweiten Biographen Adalberts[2]), das Bild völlig verändert: Die Schauer der Todesangst haben den Heiligen mit ganzer Macht überfallen; er wechselt die Farbe und ist nicht fähig, ein Wort zu sprechen; nur oben auf dem Hügel, wo der Heilige den Todesstreich empfangen soll, wendet sich der „pallidus episcopus" mit erstickter Stimme zu seinem Mörder: „Bruder, was willst du?" Diese Darstellung bedeutet nicht allein den Sieg individueller Wahrheit über die Typik, sondern darf zugleich als bewußte Widerlegung für die betreffende Ausführung bei Canaparius angesehen werden.[3])

Noch entschiedener wendet sich der Biograph des hl. Johannes von Gorze gegen die gewohnte Darstellung des seligen Endes eines Heiligen.[4]) Johannes hat einen Todeskampf zu überstehen, so schwer, wie seine Freunde, die um das Sterbelager versammelt sind, noch keinen mit ansehen mußten. Sie fragen sich, wie denn Gott einen Menschen, der so treu und so lange wie Johannes ihm gedient hat, durch ein

1) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXX p. 595. Vgl. dazu auch die Schilderung des Todes in der vor 1000 geschriebenen Passio, MG. SS. IV, c. II. Vgl. L. Giesebrecht in den Wendischen Geschichten I, 275 ff. 2) Vita Adalberti, MG. SS. VI, c. XXX ff. p. 640 f. 3) Canaparius verfaßte seine Vita sicher vor dem Jahre 1000; bis zum nächsten Jahre weilte Bruno im Kloster St. Bonifat. (Rom), dem früheren Aufenthalt Adalberts; die Vita des Canaparius war dem Bruno also bekannt. 4) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365 und MG. SS. IV, Prolog p. 337.

solch hartes Lebensende heimsuchen könnte. Ihre Zweifel legen sich schließlich, denn nicht darauf komme es an, wie das Ende des Menschen ist, sondern wie er gelebt hat und wohin er nach dem Tode gerufen wird. Damit ist auf jede Ausschmückung verzichtet; Charakter und Wirken, nicht Wunder und seliger Tod sind bestimmend für die Heiligkeit eines Lebens.[1])

Das bisherige Ergebnis der Untersuchung wäre nun dahin zu fassen[2]):

Die Hagiographie bedient sich bei ihrer Arbeit eines Schemas, dem für alle wichtigen Lebensabschnitte eines Heiligen feste typische Züge zur Verfügung stehen; in vielen Fällen erstrecken sich diese bis auf Einzelnheiten. Im Gegensatz dazu finden sich Abweichungen vom Schema, die quantitativ und qualitativ sich steigern, je näher der Verfasser des Werkes dem zu schildernden Heiligen steht. Während nämlich die Legenden und nicht gleichzeitigen Viten ein Abweichen von den typischen Zügen so gut wie nicht kennen, läßt sich in den gleichzeitigen Heiligen-Leben nicht nur ein zufälliges Abweichen, sondern geradezu ein Abweisen typischer Züge feststellen. Aus dieser Tatsache scheint ein doppelter Schluß berechtigt zu sein. Einmal: Der Begriff des Typischen läßt sich weder für den, der ein Heiligen-Leben lebt, noch für den, der ein Heiligen-Leben schreibt, als Charakteristikum des zehnten Jahrhunderts aufstellen[3]), da gerade in den Lebensbeschreibungen zeitgenössischer Heiligen Abweichungen vom Schema überhaupt wie von den Vorstellungen der behaupteten „geistigen Typik dieser Zeit" festzustellen sind.

Dann: Eine Beurteilung, ob der Hagiograph die Fähigkeit besitzt, eine Persönlichkeit selbständig-individuell darzustellen, kann nur an den gleichzeitigen Werken: Heiligen-Biographie und Vita in Betracht kommen. Die für den Hagiographen bestehende Notwendigkeit, bei seiner Arbeit das allgemeine Schema zu berücksichtigen, verlangt ein

---

1) Vita Joh. Gorziensis, Mab. V, Prolog p. 365 und MG. SS. IV, Prolog p. 337. 2) Der Verfasser hat dabei die in seiner Arbeit behandelte Zeit (ausgehendes neuntes bis beginnendes elftes Jahrhundert) im Auge. Die Hagiographie des späteren elften Jahrhunderts scheint infolge der immer mehr hervortretenden Tendenz, die Heiligsprechung der geschilderten Persönlichkeit zu erreichen, auch bei Zeitgenossen dem Einfluß des Schemas ausgeliefert zu sein. 3) Vgl. dazu c. II Abschnitt 3 dieser Arbeit, wo einige biographische Schilderungen Nichtheiliger angeführt sind p. 73.

Eingehen auf das ganze Werk; das Anführen einzelner scheinbar charakteristischer Stellen kann demnach über „typisch oder individuell" nicht völlig gerecht entscheiden. Damit ist die Aufgabe des Folgenden gegeben: es soll versucht werden, an der Hand einiger Beispiele den Nachweis zu bringen, daß die Aufstellung eines „typischen literarischen Porträts", die Behauptung der „Charakterisierung durch Beigabe von Epithetis ornantibus" und „Schilderung mit typischen Motiven, denen die Ausbildung des Ideals zugrunde liegt", für das zehnte Jahrhundert nicht einmal im Heiligen-Leben berechtigt erscheinen dürfte, wo das „typische Porträt" gang und gäbe sein müßte.[1]) Legende und nicht gleichzeitige Vita scheiden nach den obigen Ausführungen für die Beurteilung aus; doch darf aus Rücksicht für die ganze Arbeit die Legende als selbständige Art des Heiligen-Lebens gegenüber Heiligen-Vita und Heiligen-Biographie vorher noch kurz behandelt werden.

2. Die Legende.

Legende ist die Darstellung des Lebensganges eines Heiligen ohne Rücksicht auf historische Wirklichkeit und individuelle Vorstellung. Die Legende verhält sich zum historisch wertvollen Heiligen-Leben wie die Sage zur Geschichte. Der Kern ist in Legende wie Sage verborgen unter einer Fülle des Wunderbaren, das in den meisten Fällen den Übergang des tatsächlichen Geschehens in das Legendar-Sagenhafte nicht mehr erkennen läßt.[2]) Gerade das zehnte Jahrhundert hat vielumstrittene Legenden überliefert, man braucht nur an den hl. Christoph, die hl. Ursula, die hl. Walpurga, die hl. Verena zu erinnern. Griechische wie germanische Mythologie haben sich hier mit dem Christentum verschmolzen. Daneben stehen Werke wie die Legende des hl. Magnus, die so, wie sie überliefert ist, ihr Dasein eminent praktischen Zwecken verdankt.

Fragt man nach der Bedeutung des Wortes Legende, so ist bekannt, daß dem früheren Mittelalter der Begriff der Legende, wie ihn

1) Vgl. zum Ganzen die Arbeiten: J. Kleinpaul, Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Hist. des X. Jahrh. Leipzig 1897. Kircheisen, Geschichte des literar. Porträts. Leipzig 1904. 2) Vgl. hierzu die Arbeiten: H. Delehaye, Les Légendes hagiographiques, Bruxelles 1906. Rochholz, Drei Gaugöttinnen als Heilige, Leipzig 1870. W. Harster, Walter von Speier, Speier 1877. (Beigabe zum Jahresbericht d. kgl. St. Anst.) K. Richter, Der deutsche S. Christoph in den Acta Germanica I 1896 p. 1—34; herausgeg. von Henning und Hofforg.

die spätere Zeit betrachtet, völlig fremd ist.[1]) Es besteht nur ein sprachlicher Zusammenhang, insofern als aus der Lectio beim Gottesdienst allmählich die Legende als solche selbständig herauswuchs.[2]) Seit alters her war es Brauch der Kirche, bei den gottesdienstlichen Andachten die Taten der Märtyrer, später auch die der Konfessoren, also der Heiligen überhaupt, vorzulesen. Durch die Praxis des Benediktiner-Ordens, der bei der Lectio in den sogenannten Horen die Lesung der Acta Sanctorum bevorzugte, gewannen diese an Bedeutung und Umfang; ganz besonders aber durch die Aufnahme in die Nocturn. Dazu kam der stetig zunehmende Heiligenkultus: die Kaiser und Bischöfe brachten eine Fülle

---

1) Vgl. Du Cange, Glossarium p. 62. 2) In der hier behandelten Zeit ist das Substantiv Legende noch nicht vorhanden; so heißt es im Prolog zur Legende des hl. Severus (MG. SS. XV_1 p. 289): „... obnixe postulans ut ea legenda corrigas et transmittas"; also ein völlig neutraler Begriff: das zu lesende. Charakteristisch für die Art, wie eine solche Legende entstand, ist eben diese des hl. Severus. Im Jahre 836 waren die Reliquien dieses Heiligen und seiner Familie nach Mainz gebracht worden. Nachrichten hatte man keine, und so macht sich zwischen 856–863 der Priester Liudulf auf die Wanderschaft nach Italien, um Nachrichten zu sammeln. Erst ist alle Mühe vergebens, dann trifft er vor den Toren Ravennas einen Mönch, dem er sein Leid mitteilt; der Mönch fordert ihn auf, am andern Tag in sein Kloster zu kommen; dort werde er Auskunft erhalten. Der Mainzer Priester wird denn auch freundlich aufgenommen, man fragt nach woher und wohin; zuletzt setzt man sich zusammen und einer der Mönche beginnt das Leben des hl. Severus zu erzählen, das damit endet, daß der Heilige lebendig in den Sarkophag steigt, wo Mutter und Tochter schon begraben liegen. Wunder hat er soviele gewirkt, daß man sie gar nicht erzählen kann; Liudulf fragt noch nach dem Jahrestag. Nach freundlicher Bewirtung verläßt der Mainzer glücklich das Kloster. Die aufgezeichnete Legende schickt er einem Freunde mit der Bitte, sie gleich bekannt zu machen. Zweifle er an der Wahrheit, so solle er selbst nach Italien kommen; dort im Kloster werde er soviele Zeugen für die Wahrheit der Legende finden, als dort Mönche sind. – Besser hätte Liudulf sein Werk garnicht beglaubigen können. – A. Reinecke führt für das spätere Alter der Vita Liutbirgae (Zeitschr. des Harzvereins XXX p. 1–34) als Hauptgrund die Benützung des Wortes „legenda" an. Doch ist zweifellos der betr. Absatz ein späterer Zusatz, wie das plötzlich unmotivierte Einschieben dieser zusammenfassenden Aufzählung der guten Werke Liutbirgas anzeigt. Damit erklärt sich auch der Widerspruch mit dem Eingeschlossensein in der Zelle und dem Freiherumgehen der Heiligen. Daß die Reklusen auch von ihrer Zelle aus zu wirken suchten, zeigen die Viten Wiboradae und Joh. v. Gorze; ebenso das Beispiel Sisus (Thietmari Chronicon MG. SS. III, Liber VIII, c. VI p. 863).

von Reliquien nach Deutschland, die Translationen und Elevationen im Lande selbst mehrten sich. Über viele dieser Heiligen hatte man überhaupt keine fixierten Nachrichten oder nur die kurzen Angaben in den Martyrologien. Das Volk wollte über den Heiligen aber genauen Aufschluß haben, der Klerus sollte am Feste des Heiligen predigen. In solchen Fällen setzte dann die Arbeit des Hagiographen ein, der mit Hilfe des Schemas und der ev. vorhandenen Tradition die Notiz im Martyrologium zu einem richtigen Heiligen-Leben erweiterte oder überhaupt der Existenz eines Heiligen einen Hintergrund geben mußte. Daß man dabei den Wundern um so größere Aufmerksamkeit schenkte, ist um so natürlicher, als durch sie ein materieller Aufschwung der einzelnen Kirche oder des Klosters angestrebt und erreicht worden ist.[1])

Zwei Legenden sollen uns hier, wenn auch in aller Kürze, beschäftigen. Bildet die eine, die Legende der hl. Ursula, das Beispiel, wie um ein tatsächliches Ereignis durch Verquickung von Sage und kirchlicher Tradition im Laufe der Jahrhunderte die legendare Hülle sich legt, so ist die Legende des hl. Magnus das Beispiel für die skrupellose Art, wie die Hagiographie ein Heiligen-Leben erfinden kann durch weitgehendstes Ausschreiben anderer Heiligen-Leben ohne irgendwelche Rücksicht auf historische Möglichkeit.

Der Kern der Ursula-Legende ist in einem tatsächlichen Martyrium einer der Zahl nach unbestimmten Schar christlicher Jungfrauen zu sehen[2]); dafür ist Zeugnis die Clematianische Inschrift, die aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts stammt.[3]) Hiernach stellte Clematius,

---

1) Vgl. u. c. VIII über den Heiligen-Cultus. 2) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 47. Rettberg, Kirchengesch. I p. 111–123. Friedrich, Kirchengesch. I p. 141–166. J. H. Kessel, St. Ursula u. ihre Gesellschaft. Köln 1863. J. Klinkenberg, Studien zur Geschichte der Kölner Märtyrerinnen (Jahrbücher des Vereins von Altertumfr. im Rheinlande. Heft 88, 89, 93). Ausg. der Legende Acta SS. 21. Okt. p. 157 (Comment. praev. ebd. p. 73 ff.). Sermo in natali SS. Coloniensium virginum bei Klinkenberg, ebd., B. 89 p. 118 ff. Passio regnante Domino, bei Klinkenberg, ebd., B. 93 p. 154 ff. Ferner die von Klinkenberg (vgl. Heft 93 p. 167 Nr. 8) nicht benützte älteste überlieferte Form der Kölner Legende in Analecta Bolland., T. III 1884 p. 1–20: „Fuit tempore pervetusto." 3) Floß, Die Clemat. Inschrift (Annalen des hist. V. f. d. N.: Heft 26/27 p. 177 ff.). Klinkenberg, Studien, Heft 88 Nr. 1. Die Inschrift lautet: divinis flammeis visionib. frequenter || admonit. et virtutis magnae mai || iestatis martyrii caelestium virgin || imminentium ex partib. orientis || exsibitus pro voto Clematius v. c. de || proprio in loco suo hanc basilicam || voto quod debebat a fundamentis || restituit. si quis autem super tantam ||

ein vornehmer Bürger von Köln, um diese Zeit die den aus dem Morgenlande stammenden Märtyrerinnen geweihte, aber jetzt zerstörte Kirche wieder her. Was ihn dazu veranlaßte, waren Visionen und ein Gelübde, das er auf Grund der durch die hl. Jungfrauen vollbrachten Wunder getan hatte.[1]) Mit der Bauinschrift als solcher ist die Warnung verknüpft, die Kirche als Begräbnisplatz zu benützen, bei Strafe der Verdammnis. Der Inhalt der Tafel des Clematius ist der Kern, um den sich die Legende der 11 000 Märtyrerinnen, die spätere Ursulalegende, kristallisiert hat. Das beweist die Erwähnung des Steines in den drei ältesten überlieferten Formen der Legende: im „Sermo in natali"[2]), ferner in der Passio: „Fuit tempore pervetusto"[3]) und in der Passio: „Regnante Domino".[4]) Sie stellen uns zugleich die Entwicklung der Legende aus der unbestimmten zur bestimmten Form vor Augen, insofern der „Sermo" aus dem neunten Jahrhundert die einzelnen Fragen offen läßt, die Legende: „Fuit tempore pervetusto" (969–976) die bestimmten Tatsachen bringt,

---

maiestatem huius basilicae ubi sanc || tae virgines pro nomine XPI san || guinem suum fuderunt corpus alicuius || deposuerit exceptis virginib. sciat se || sempiternis tartari ignib. puniendum. (Aus Klinkenberg, Studien z. Gesch. d. Kölner Märtyrerinnen p. 79.) – De Rossi und Ritschl setzen die Tafel ins 5. Jahrhundert. Vgl. Kessel, St. Ursula p. 11.

1) Im Gegensatz zu Klinkenberg scheint an der von Floß vorgeschlagenen Konjektur: statt virtutis – virtutib (= virtutibus) zu lesen, festzuhalten zu sein, umsomehr, wenn das imminentium ex partibus orientis zusammen auf virginum bezogen wird. Dem visionibus admonitus entspricht virtutibus exsibitus, das virtutibus ist dann der Grund: pro voto (exsibitus), während: voto quod debebat sich auf die näheren Bedingungen des Gelübdes bezieht: de proprio in loco suo. 2) Sermo, Ausgabe Klinkenberg, c. VI_{10} p. 120. 3) Fuit tempore, Ausgabe Anal. Boll., c. XVII p. 17/18. 4) Regnante Dom., Ausgabe Klinkenberg, c. XVIII p. 161. Abgesehen von der sachlichen Abhängigkeit der Legende „Reg. Dom." von „Fuit tempore" zeigt sich auch die wörtliche, z. B. Anführung der gleichen Zitate: Reg. Dom.: c. II p. 154 schließt mit: „Audi filia u. s. f.; ebenso die Legende Fuit temp.: c. II p. 10. Oder: Reg. Dom.: c. VII p. 156: „... legati ... perpeti itinere alacres reversi sunt"; Fuit temp.: c. VII p. 12: „... legati ... viam alacri vultu qua venerant repedantes." Oder: Reg. Dom.: c. IX p. 157: „quia more contiguum erat" ... Fuit temp.: c. IX p. 13: „erat igitur more contiguum." Oder: Reg. Dom.: c. XIV p. 159: „... Aderat tum ibi barbara Hunnorum gens" ... Fuit temp.: c. XIV p. 15: „... aderat gens barbara Hunorum." Reg. Dom.: c. XVII p. 160: „Fugatis itaque pacis hostibus." Fuit temp.: c. XVI p. 17: „Fugatis itaque pacis hostibus." Diese Stellen mögen genügen, um, in Rücksicht auf den Prolog, die Legende: „Fuit tempore" als Quelle von „Regnante Dom." zu erweisen.

während die Fassung „Regnante Domino" bereits die Einzelnheiten, z. B. den Namen des Vaters, weiß.[1]) Die drei Hauptmomente der Legende gegenüber dem Inhalt der Stein-Inschrift sind nun diese: 1. Fixierung der Zahl der Märtyrerinnen auf 11 000. 2. Umwandlung der morgenländischen Herkunft in englische Abstammung. 3. Hervortreten der hl. Ursula als Führerin der ganzen Schar. Da weder Rettberg noch Friedrich den Prolog zur Legende „Fuit tempore" kannten und auch Klinkenberg ihn nicht erwähnt, darf hier der Inhalt des Prologes wie der Legende als deren älteste Form angeführt werden, wobei zugleich auf die oben erwähnten drei Punkte sowie auf die Stellung des Schemas Rücksicht genommen werden soll.

Ein unbekannter Kleriker H., der sich selbst als „abjectissima ovis" der Herde des Erzbischofs Gero bezeichnet[2]), widmet diesem sein Werk. Der Prolog stellt fest: Bisher fehlte es den Nonnen der Kirche[3]), in der die Überreste der hl. Jungfrauen beerdigt sind[4]), an einer für das Offizium[5]) passenden Aufzeichnung der Passio der „sanctarum Coloniensium virginum".[6]) Diese Lücke auszufüllen, wurde H. von den Nonnen aufgefordert, die wohl zu Ehren der hl. Jungfrauen einen Gesang hatten „secundum exemplaria Anglorum"[7]), der aber für die Zwecke der Lectio bei den täglichen Offizien nicht genügte.[8]) Die „Exemplaria Anglorum" erklären sich dahin, daß die hl. Jungfrauen ihre Abstammung auf England zurückführen.[9]) Das erfuhren die Nonnen durch den Bericht eines Grafen Hoolfus, der 929 als Gesandter Ottos I. nach England ging, wo er — angeblich von Dunstan[10]) — die Geschichte der Jungfrauen erfahren hatte und nach seiner Rückkehr den Nonnen dieses Klosters davon berichtete.[11]) Damit ist nun gegenüber der orientalischen Herkunft, wie

1) Vgl. dazu die Ausführungen dieser Legende in c. III p. 155, c. VII p. 156, c. IX p. 157, c. XVII p. 161. 2) Gero, Erzbischof von Köln von 969–976. 3) Anal. Boll. III p. 7 Ab. 25. 4) Ebd., p. 7 Ab. 20/21. 5) Ebd. p. 9 Ab. 12. 6) Ebd. p. 9 Ab. 3. 7) Ebd. p. 8 Ab. 10. 8) Ebd. p. 9 Ab. 40. 9) Ebd. p. 8 Ab. 10. 10) Ebd. p. 8 Ab. 15ff. Vgl. dazu die Anm. der Bollandisten über die Zeit; ebd. 11) Außer dem Fehler: Dunstan sei bereits i. J. 929 Erzbischof von Canterbury gewesen, statt 959 scheint der Prolog wohl glaubwürdig zu sein. Ob der Sermo in natali dem Verfasser bekannt war oder nicht, verschlägt für die Tatsache der Priorität der festen Legendenform nichts; Schriften über die 11000 Jungfrauen hat es gegeben, wie das Sermo c. V_6 sagt und wie ja auch der Verfasser selbst einen Gesang zu Ehren der Jungfrauen gehört zu haben erzählt. Die erste, feste Form der Erzählung stammt von ihm und fügt sich als solche zwischen den „Sermo" und „Regnante Dom." als widerspruchlos ergänzendes Mittelstück ein.

sie die Inschrift angibt und der Sermo noch offenläßt[1]), die Abstammung der hl. Jungfrauen aus England als sicher hingestellt. Ebenso wird bereits im Prolog die Zahl 11000 erwähnt[2]), während der Sermo in einer allgemeinen Wendung sich ergeht, die allerdings der 11000 schon recht nahe rückt.[3])

Der Inhalt der Passio ist kurz der: Es war in uralter Zeit ein frommer König, dessen Name das Alter verborgen hat.[4]) Aus der Ehe mit einer ebenso frommen und vornehmen Frau bekam er eine Tochter. Man gab ihr den Namen Ursula[5]), weil sie den ungeheuren Bären, den Satan, bekämpfen sollte. Das Mädchen wird, wie es sich gebührt, unterrichtet und nimmt die Lehren der hl. Schrift mit dürstender Brust in sich auf; sie weiht sich Christus als Braut. Der Ruf ihrer Tugend und Schönheit kommt zu den Ohren eines jungen heidnischen Prinzen; sein Vater

1) Sermo, Klinkenberg, c. VII–VIII p. 121/122. 2) Anal. Boll. III, Prolog p. 7. Ab. 25. 3) „Sollte er, der als schwächlicher Mensch von seinem Vater mehr als 12 Legionen Engel hatte aufbringen lassen können, als Mensch mit seinem Vater in der ewigen Herrlichkeit thronend, nicht (einmal) weniger als 12000 Jungfrauen aufbringen können, um ihm nachzufolgen...“ Die Fixierung der Zahl 11000 hat schon Friedrich (p. 163) auf das Ende des 9. oder die erste Hälfte des 10. Jahrh. festgesetzt, ein Resultat, das Klinkenberg (Studien, Heft 93 p. 143) bestätigt. Sie stand auch schon fest, bevor Graf Hoolfus (post 929) die Kunde nach Köln brachte; vgl. Eunen und Eckertz, Quellen zur Gesch. der Stadt Köln, B. I p. 458 Nr. 8. – Erzbischof Hermann I. erwähnt in einer Urkunde vom Jahre 922 das „monasterium sanct. virg. extra muros Coloniae erectum ad laudas Dei et sanct. Mariae ac ipsarum undecim millium virginum.“ Die Abstammung der Jungfrauen aus England scheint aber erst durch unsere Legende festgestellt worden zu sein; die Jungfrauen führen ihr Geschlecht auf England zurück, sagt der Verfasser im Prolog: „uti ipse doctus erat relatu cuiusdam idoneae personae (scil. Hoolfus).“ Die Art und Weise, wie der Graf die Erzählung des Dunstan „mit dürstender Brust gleichsam trinkt“, zeigt, daß man vor 929 eine sichere Nachricht über St. Ursula und ihre Genossen nicht hatte. Über die Erklärungsversuche der 11000 vgl. Acta SS. Oct. IX p. 144ff.; darunter Leibniz, der „Ursula et Ximilla“ annahm; oder der Versuch: die 11000 Jungfrauen seien zurückzuführen auf 11 jungfräuliche Märtyrerinnen! XI. M.(artyres) V(irgines). = XI. M.(illia) V(irgines). 4) Der Sermo in natali sagt: „... quod earum conversatio vel prima vel media nobis nota non est“ (c. II p. 119) u. a. „... Britan. insulam credunt, huius deo notae multitudinis genetricem et nutricem pariter exstitisse“ (c. IX p. 122). Regnante Dom. dagegen weiß: „... fuit in Brit. partibus rex quidam Deonotus.“ 5) In dieser Legende ist also Ursula in die Stellung der Hauptperson gerückt; es ist „ihre“ passio. Noch im Sermo in natali ist von Ursula keine Rede; hier wird Winnosa-Pinnosa erwähnt (c. XI p. 123).

läßt um sie werben. Ursulas Vater ist dadurch in großer Not: seine Tochter sollte ihrem Gelübde treu bleiben; eine Absage aber an den Heidenfürsten hätte die Verwüstung des Reiches durch diesen zur Folge.[1]) Ursula findet durch eine Vision den Ausweg: Sie will erst nach drei Jahren heiraten; inzwischen sollen der Prinz und ihr Vater für sie um zehn Gefährtinnen schauen, von denen jede 1000 Begleiterinnen habe wie Ursula auch. Für sie alle müßten elf Dreiruderer zur Verfügung gestellt werden.[2]) Die Forderung wird von beiden Seiten erfüllt; die Gefährtinnen kommen zusammen, darunter auch Pinnosa; Ursula bestimmt sie alle, ewige Jungfräulichkeit zu geloben.[3]) – Dann geht es zur See. Sie üben sich fleißig; so vergehen die drei Jahre, der Hochzeitstag naht.[4]) Da verschlägt Gott die Flotte nach Tile[5]) (an der Rheinmündung); von hier nach Köln gefahren, wird dort der hl. Ursula in einer Vision die Wallfahrt nach Rom befohlen und das Martyrium nach der Rückkehr verkündet.[6]) Die Schar segelt auf dem Rhein bis nach Basel, legt von hier den Weg nach Rom zu Fuß zurück; ebenso den Rückweg. Mit ihren Schiffen von Basel nach Köln gekommen, werden die Jungfrauen von den Hunnen, die eben Köln belagern, niedergemacht. Ursula selbst fällt, da sie ihre Jungfräulichkeit bewahren will, von einem Pfeil durchbohrt als letzte der Schar.[7]) Die Hunnen werden dann durch ein himmlisches Heer von eben der Stärke, wie die hl. Schar, vertrieben; das befreite Köln begräbt die hl. Jungfrauen. – „Nondum longo post tempore“ baut dann Clematius die Kirche der hl. Jungfrauen wieder auf.[8])

1) Fuit tempore pervet., Anal. Bolland. III, c. IV p. 11. 2) Ebd., c. VI p. 12. 3) Ebd., c. VIII p. 13. 4) Ebd., c. IX–X p. 13/14. 5) Vgl. damit die Tatsache, daß Walburga um das Jahr 1000 eben in Tile eine Verehrung genoß (Mirac. Walb. Acta SS. 25. Febr. Epistola custodis Tilensis p. 546); Walburga stammt bekanntlich aus England und ist eine Königstochter. 6) Anal. Bolland. III, c. XI–XII p. 14/15. 7) Ebd., c. XIV–XV p. 15–17. 8) Ebd., c. XVI p. 17. [Es folgt die Wiedergabe der ganzen Inschrift (c. XVII); dann noch die Legende über Cordula, eine Gefährtin der hl. Schar, die einer Nonne Helindruda erscheint, um die ihr (Cordula) zukommende Verehrung zu fordern.] Im Gegensatz zu Klinkenberg, der in der Vertreibung der Hunnen von Köln wie in der Erscheinung Cordulas eine spätere Erweiterung sieht, muß also an der Gleichzeitigkeit dieser Teile mit der Niederschrift der Legende zwischen 969–976 festgehalten werden. Die Tatsache, daß der Verfasser von Regnante Dom., der auch sprachlich von Fuit tempore abhängig ist, die Ausdrücke summi Tonantis (c. XVI p. 17 u. c. XIX p. 18/19 bei Fuit temp.) wegläßt, wäre ein neuer Beweis für die Abfassung der Legende Regnant. Dom. nach dem X. Jahrh., vgl. dazu das c. I dieser Arbeit p. 11.

Was beim Lesen der Legende auffällt, ist die Forderung der hl. Ursula um zehn Gefährtinnen, die wie sie selbst je 1000 Begleiterinnen haben sollen; ferner die elf Dreiruderer und die während der drei Jahre veranstalteten nautischen Übungen. Dafür fehlt jedes Motiv, wenn man nicht auf die Sage zurückgreift, die hier von der Hagiographie zur Hilfe gerufen wurde. Schon Rettberg hat auf eine Erzählung in dem Werke Gottfrieds von Monmouth: „Historia regum Britanniae" Lib. V hingewiesen[1]), einen Ausweg, den auch Klinkenberg vorschlägt.[2]) In Gottfrieds Erzählung und dessen Quelle über die sagenhafte Bevölkerung Armorikas durch britische Frauen unter Kaiser Maximus wäre das Vorbild für die 11000 hl. Jungfrauen zu suchen[3]), die von Britannien nach Köln kamen. Demnach würde sich folgendes Bild der Legende der hl. Ursula und ihrer Gefährtinnen ergeben: Die alte Bauinschrift des Clematius verlangte eine nähere Erklärung. Das „ex partibus orientis" konnte den Gedanken nahe legen, die Jungfrauen mit der weit verbreiteten Legende der thebaiischen Legion in Verbindung zu bringen. Damit aber war nur ein ungenügender Hintergrund gefunden; man suchte nach einer anderen Deutung und fand sie im Anschluß an die englische Sage von der Frauenwanderung nach Armorika.[4]) Während der Sermo noch beide Deutungen: Orient und England gibt und den Zug britischer Frauen

1) Rettberg I p. 122. 2) Klinkenberg, Studien, Heft 89 p. 131. Vgl. dazu Heft 93 p. 145. 3) Es fließen auch hier zwei Traditionen zusammen: die armorikanischen Briten verlangen vom Fürsten von Cornwall 1100 Töchter edler Briten und 60 von Fremden und Sklaven; die Darstellung bei Gottfried selbst weiß: die armorikanischen Briten unter Conanus verlangen von Dionotus, dem König von Cornwall, 11000 vornehme Landeskinder und 600000 niedere Frauen, um sich damit zu verheiraten. Dionotus sendet die Schar ab, unter der seine eigene Tochter Ursula sich befand, die sich Conanus wünschte. Ein Sturm vernichtet teilweise die Flotte, die anderen Schiffe werden zu den Inseln der Barbaren getrieben, wo die Frauen von Picten und Hunnen niedergemacht werden, weil sie nicht ihnen zu Willen sind. Wie weit Gottfried selbst, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrh. lebte, wieder von der christlichen Ursula-Legende beeinflußt ist, wäre erst wieder festzustellen; der Satz z. B. „Nec deerant forsitan aliquae, quae castitatem nuptiis praeferentes..." scheint auf die spätere Kölnische Ursula-Legende zurückzugehen. 4) Wann diese Anknüpfung stattfand, ob die Tausendzahl von der thebaiischen Legion dabei mit maßgebend war, ob der Fingerzeig nach England nicht doch von der Erzählung Procops über einen Feldzug einer britannischen Prinzessin den Rhein hinauf (Rettberg I p. 123) gegeben wurde, darüber lassen sich wohl nur Vermutungen aufstellen.

nach Köln durch die Verfolgung der Christen in England vergeblich zu motivieren sucht, tritt in der Passio „Fuit tempore“ die Legende endlich in der festen Gestalt an den Tag, wie sie allein lebenskräftig werden konnte: Konzentrierung der Legende um eine bestimmte Persönlichkeit: hl. Ursula. Sie trägt die typischen Züge: Herkunft von frommen, vornehmen Eltern; gute Erziehung; der Name weist bereits auf ihre Zukunft; die Heilige weiht sich Christus als Braut. Die Werbung des Prinzen bringt das Gelübde in Gefahr. Gott zeigt der Jungfrau den Ausweg und durch den Rat des Himmels ist zugleich die sonderbare Bitte (um die große Schar wie die Schiffe) motiviert. Die im zehnten Jahrhundert bereits nicht mehr seltene Wallfahrt nach Rom wird ebenso durch eine Vision begründet. Bei dem Martyrium selbst wird noch besonders St. Ursula hervorgehoben, die die Hand des Hunnenfürsten zurückweist und so das Leben verwirkt. Damit ist die englische Sage vollständig und für die Zeit widerspruchslos in die Vorstellung der Legende aufgenommen; als unumstößlicher Beweis tritt dazu die Inschrift des Clematius, die zugleich auch die Identität und Unvermischtheit der Überreste der hl. Schar verbürgt. — So ging die Legende in das spätere Mittelalter über, das nicht müde wurde, sie mit neuen Zügen zu erweitern.[1])

Die Legende des hl. Magnus, nach Friedrich das „wunderlichste Fabrikat der Legendenliteratur“[2]), ist bereits durch Mabillon als Machwerk der plumpsten Art entlarvt worden[3]); seither hat sich eine umfangreiche Literatur daran geknüpft[4]), die aber im ganzen und großen bei der Kritik Mabillons geblieben ist. Die Legende verfolgt den Zweck, dem Kloster des hl. Mang in Füssen eine Gründungsgeschichte zu liefern, die einerseits dem Ruhme des Stifters entspricht, andererseits das Kloster als direkt unter dem Schutze des Königs stehend hinstellt. Man hatte von St. Magnus so gut wie keine Nachrichten, also galt es Umschau in

1) Vgl. Die Visionen der hl. Elisabeth im Kloster Schönau. — Darüber und über die Schicksale der Legende bei Rettberg I p. 117ff. sowie Acta SS. 21. Okt. IX p. 163ff. 2) Friedrich, Kirchengesch. II p. 654. 3) Mab., Acta SS. ord. S. Bened. II p. 505. 4) Wattenbach, GQ. I p. 283. Rettberg, Kirchengeschichte II p. 147—151. Friedrich, Kirchengeschichte II p. 654—666. Baumann, Gesch. des Allgäus I p. 93—98. Steichele, Gesch. des Bistums Augsburg IV p. 338ff. Stälin, Württemberg. Gesch. B. I p. 167ff. Hauck, Kirchengesch. II 328. Ausgabe der Legende: Goldast, Script. rer. Alem. I p. 190ff. Bezüglich des Inhalts darf auf Friedrich und Steichele verwiesen werden.

der hagiographischen Literatur zu halten. Füssen stand in enger Verbindung mit St. Gallen [1]; hier hatte Walafried Strabo die Vita des hl. Gallus umgearbeitet auf Bitten der St. Gallener Mönche, die damals dasselbe bezwecken wollten wie jetzt die Mönche von Füssen.[2] Der hl. Gallus hatte einen Schüler mit Namen Magnoald. Dieser wird nun identifiziert mit dem hl. Magnus und zwar geht die Namensänderung in der Weise vor sich [3]: Nach dem Tode des hl. Columban und Gallus kommt Magnoald und sein Begleiter Theodor mit ihrem Führer Tozzo nach Bregenz; hier heilt Magnoald einen Blinden, der ihm mit den Worten dankt: „Magnus es tu et magna opera tua!" Und seit dieser Tat, so sagt die Legende, wird Magnoald von den Bewohnern dieses Landes „Magnus" genannt.[4] Die erste Aufgabe der Legende ist gelöst, nun heißt es den königlichen Schutz für das Kloster darzulegen. Auch hier bildet die Vita des hl. Gallus Vorbild und Anknüpfung. Dort berichtet Walafried Strabo [5], wie Karlmann auf dem Wege nach Monte Casino St. Gallen besuchte und an seinen Bruder Pipin die briefliche Bitte richtete, der ärmlichen Niederlassung seinen Schutz angedeihen zu lassen. Abt Otmar bringt den Brief an König Pipin, der dann auch den königlichen Schutzbrief ausstellen läßt, die Einführung der vita regularis verlangt und außerdem verschiedene Einkünfte dem Kloster zuerkennt. So hat sich den Vorgang auch der Verfasser der Legende des hl. Magnus gedacht [6]: Bischof Wicterp von Augsburg reist für Magnus und dessen Niederlassung Füssen zu König Pipin und überreicht ihm einen von Columban an König Chlotar gerichteten Brief. Darin hatte Columban den König um Schutz für Gallus und Magnus gebeten; Chlotar hat die Bitte nicht erfüllt, aber Pipin nimmt sich jetzt auf die Bitten Karlmanns des hl. Magnus an, läßt einen Schutzbrief für Füssen ausstellen, verlangt die Einführung der vita canonica und verleiht der neuen Niederlassung verschiedene Einkünfte.[7] Man sieht, das Vorbild wird bis in die Einzelnheiten nach-

---

1) 890 wird in St. Gallen eine Magnuskirche gebaut. Wattenbach, GQ. I p. 283. 2) Vgl. c. I dieser Arbeit p. 19. 3) Schon im ersten Teil der Legende, die, wie sie überliefert ist, einer späteren Zeit angehört, verrichtet Magnoald die Taten des Dieners des hl. Columban, Chagnoaldus, so daß der Name Magnus eine doppelte Metamorphose durchzumachen hat: die Wunder „Chagnoalds" werden dem „Magnoald" zugeschrieben; Magnoald wird infolge der Wunder während der Wanderung nach Füssen zum hl. „Magnus". 4) Vita Magni, Goldast, Liber II, c. I p. 195. 5) Vita Galli, Goldast, c. XI p. 166. 6) Ebd., c. X p. 199. 7) Die Einführung der vita canonica scheint eine Vorbeugung gegen ev. Reform des klösterlichen Lebens gewesen zu sein;

geahmt; daß dabei Personen, die zeitlich durch ein Jahrhundert getrennt sind, zusammenkommen, darüber geht der Hagiograph hinweg. Um seinem Machwerk ein hohes Alter, ja die Gleichzeitigkeit zu geben, wird erzählt, wie Bischof Lanto von Augsburg bei der Erhebung der Gebeine des Heiligen in dessen Sarg einige halbvermoderte Pergamentblätter fand, die das Leben des hl. Magnus, von seinem Begleiter Theodorus geschrieben und in den Sarg gelegt, enthielten.[1]) Ermanrich von Ellwangen habe dann das kaum noch lesbare Schriftstück auf Befehl Lantos entziffert und ergänzt. Diese Angabe allein charakterisiert schon zur Genüge die Tendenz dieser Legende.[2])

Das Entstehen der beiden behandelten Legenden hat zugleich auf den Charakter dieser Art von Heiligen-Leben ein Licht geworfen: Nicht ein auf Geschichte und individuelle Vorstellung aufgebautes Lebensbild will man geben, sondern darauf kommt es dem Hagiographen an, im Interesse seiner Kirche die Existenz eines Heiligen nachzuweisen; die ev. im Martyrolog gegebenen kurzen Daten zu einem Heiligen-Leben zu erweitern, das die für die Existenz des Klosters wichtigen Fragen berührt, wobei die Forderungen der Chronologie und Geschichte völlig übersehen werden. Gilt es dabei Widersprüche der Tradition aus dem Wege zu schaffen, so zeigt die Legende der hl. Ursula „Fuit tempore" die Arbeit in bona fide, während die Legende des hl. Magnus von dem Vorwurf der mala fides nicht gereinigt werden kann. —

Wir wenden uns zur Vita[3]) und Biographie, deren Unterschied in

dieselbe Tendenz verbindet der Verfasser der Vita Odiliae, im 10. Jahrhundert verfaßt, Anal. Bolland. XIII, c. XVI p. 23f.

1) Vita Magni, Goldast, Supplementum p. 201. 2) Dümmler in den Forsch. z. d. Gesch. B. XIII p. 475 glaubt Ermanrich von der Anfertigung dieses Machwerkes nicht freisprechen zu können. Ermanrich hat allerdings zwei Legenden geschrieben: Solus und Hariolf, die geschichtlich völlig wertlos sind; aber gerade der Vergleich dieser beiden Legenden mit St. Magnus macht die Autorschaft Ermanrichs unwahrscheinlich; wie Walafried Strabo mit seinem Namen die Vita Galli im Ansehen hob, so sollte die Persönlichkeit des gelehrten Ermanrich die Vita des hl. Magnus decken. 3) Die nicht gleichzeitigen Heiligen-Viten bieten, wie schon erwähnt, in der Regel keine Abweichungen vom Schema; dagegen ist in sehr vielen dieser Viten der Lebensgang des einzelnen Heiligen gut und klar herausgearbeitet, besonders wenn dem Hagiographen noch Zeitgenossen des Heiligen das Material lieferten; man braucht nur die Vita der hl. Wiborada zu nennen. In Rücksicht auf den Umfang der Arbeit muß auf ein Eingehen nach dieser Seite hin verzichtet werden.

dem Auftreten des Wunders zu Lebzeiten des Heiligen und unmittelbaren Eingreifens überirdischer Macht charakterisiert wurde. Zwei Fragen drängen sich da sofort auf: Was ist die Aufgabe einer Lebensbeschreibung und wie steht es mit dem „literarischen Porträt" überhaupt in der hier behandelten Periode?[1])

3. Etwas über Persönlichkeitsschilderung.

Eine doppelte Aufgabe hat die Lebensbeschreibung zu erfüllen. Den Menschen in seinem Werden zu zeigen und sein Wollen und Tun zu erklären aus seinem Werden ist die eine Aufgabe. Die andere ist die: zu zeigen, wie die Zeit war, was sie wollte und was sie wirkte. Große Männer stehen, so sehr sie auch ihre Zeit beherrschen können, nicht außerhalb der Zeit; ihr Wollen und Tun schwebt nicht in der Luft; wie das Standbild auf dem tragenden Sockel sich erhebt, so fußt der große Mann auf der Basis der allgemeinen Zeit- und Kulturverhältnisse. Darin liegt also die sich gleichbleibende Aufgabe der Lebensbeschreibung, der literarischen Charakteristik gegenüber dem „malerischen Porträt", nicht nur die Persönlichkeit wiederzugeben, sondern sie mitten hineinzustellen in ihre Zeit, in dem einzelnen Menschen das Wollen und Kämpfen der Zeit gleichsam verkörpert wiederzugeben. Wer diese doppelte Aufgabe der Lebensbeschreibung erkannt hat, hat auch ihr Wesen erkannt. In der Ausführung wird der Autor letzten Endes an die Schranken des Könnens seiner Zeit gebunden sein; das aber dürfte der modernen Beurteilung noch kein Recht geben, kurzer Hand die Werke von Jahrhunderten in einen Kasten zu tun und ihn mit der Aufschrift „typisch" oder sonst einem Schlagwort zu versehen. Aufgabe späterer Geschlechter scheint es vielmehr zu sein, den Einzelnheiten nachzuspüren, und wären sie noch so gering; dann zu versuchen, die in dem Werke niedergelegte Idee herauszuschälen und gleichsam in dem zarten Keim die vorgebildete Frucht aufzuzeigen. Bevor wir mit diesem Maßstab an das Heiligen-Leben treten, verlangt noch die zweite Frage die Antwort: Wie stand es mit der Biographie um die Zeit des ersten Jahrtausends überhaupt?

Gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts schrieb Agnellus die Bistumsgeschichte von Ravenna.[2]) Der Verfasser bemüht sich, von jedem

---

1) Vgl. v. Bezold, Über Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter. Erlanger Rektoratsrede. 2) Wattenbach, GQ. I p. 342/343. Ausgabe: MG. SS. Langob. p. 265–301. Den Hinweis auf Agnellus verdankt der Verfasser Hrn. Dr. Hauber.

Bischof in kurzen Zügen ein getreues Bild dem Leser zu geben. Nun schreibe er allerdings über längst dahingegangene Bischöfe und man könnte fragen, woher er denn über das Äußere Kunde habe; darüber hätten ihn eben die Gemälde aufgeklärt.[1]) So gibt er z. B. von seinem Namensvetter Agnellus XXVII. folgendes Bild[2]): Er war von roter Gesichtsfarbe, vollen Formen. Über den aufwärts gerichteten Augen waren spärliche weiße Augenbrauen; die Kopfhaut war rot; unter dem Barte konnte man ein Doppelkinn erkennen. Man wird eine individuelle Zeichnung hier ebensowenig für die äußere Erscheinung des Menschen in Abrede stellen können, wie bei dem Bilde, das Ekkehard IV. von Notker dem Stammler entwirft.[3]) Zwei Freunden hat ihn der Verfasser der Chronik gegenübergestellt und so einen Hintergrund geschaffen, von dem sich Notkers Gestalt vortrefflich und lebendig abhebt. „Die drei Freunde waren, obwohl ein Herz in ihren Wünschen, verschieden in ihrem Charakter, wie das so geschieht." Notker war ein Mann, krank und schwach, von unscheinbarem Körper, überdies mit einem Sprachfehler behaftet. Aber die stiefmütterliche Behandlung von seiten der Natur hat Notker nicht bitter gemacht. Sein Wesen ist mild und freundlich, sein Geist hell und hohen Schwunges mächtig in göttlichen Dingen. Nichts geht ihm über fromme Lektüre und dichterische Arbeit. Seine Rede ist voll Güte und Liebe, gegen alle ist er freundlich: der mitissimus omnium hominum. Geduldig fügt er sich in die Widerwärtigkeiten; nur wenn ein unerwartet plötzlicher Vorfall seinen Weg kreuzt, dann verliert Notker die Fassung und ist verschüchtert. Um so tapferer aber ist er, wenn es gilt, den Kampf gegen Dämonen aufzunehmen; dann greift er wohl zum Stock, den er bei seinen Schülern nicht kennt, geht herzhaft los auf den bösen Feind und der Glaube gibt ihm Kraft und Sieg.[4]) — Ein glücklicher Zufall hat eine Miniatur überliefert[5]), die uns

1) Ebd., p. 297. ... „quia semper fiebant imagines suis temporibus ad illorum similitudinem." 2) Ebd., Absch. 84 p. 333. 3) Ekkehardi IV. Cas. S. Galli, MG. SS. II, c. II p. 94; vgl. über die weitere Literatur: Wattenbach, GQ. I p. 443. Ekkehard schrieb sein Werk um die Mitte des 11. Jahrhunderts. 4) Man vgl., wie trefflich die in Ekk. Werk angeführten Anekdoten das Bild Notkers ergänzen. Ebd. p. 96, 97, 98. 5) Veröffentlicht von Meyer v. Knonau in den Mitteilungen der antiquar. Gesellschaft in Zürich, XIX. Vgl. zur Frage des maler. Porträts: Rahn, Geschichte der bild. Künste in der Schweiz. 1876. Rahn, Psalterium aureum. St. Gallen 1878. Den Artikel von Janitschek in der Trier Adda-Handschrift, Leipzig 1889. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie. Kemmerich, Die Porträts Karl des Kahlen

die Züge Notkers zeigt; auf den ersten Blick wird man das Übereinstimmen der Beschreibung mit dem gemalten Porträt erkennen, die beide nicht einen Typus, sondern Notker den Stammler darstellen. Gehen wir nun in das 10. Jahrhundert selbst zurück und fragen wir uns, ob seine Menschen überhaupt für das Dasein einer individuellen Persönlichkeit Verständnis hatten, ob sie nach dem Eindruck einer solchen in sich abgeschlossenen Individualität Verlangen hatten und ob sie an die Lebensbeschreibungen ihrer Zeit die entsprechende Forderung stellten. Schon Rudolf von Fulda spricht es in seinem Prolog zum Leben der hl. Lioba deutlich aus[1]): Ein Priester habe bereits früher über den Lebensgang der Heiligen Notizen gesammelt; aber sie waren zu dunkel, weil der Autor sich einer zu knappen Form bediente; ja stellenweise ließen sie den Leser so im Zweifel „ut quamvis cognoscendi praeferrent imaginem, non referrent tamen intellegendi vigorem". Als Ruotger an seine Arbeit geht[2]), beginnt er sie in der vollen Erkenntnis der Größe seines Heiligen: weder er selbst (Ruotger) noch ein anderer könne die Fülle des Stoffes bewältigen[3]); man müßte Bände darüber schreiben. – Bestimmt und klar sieht Hucbald sein Ziel vor Augen in der Vita der hl. Aldegundis.[4]) Wenn er jemandes Mißfallen errege, weil er die weithin glänzenden purpurnen Gewandstücke nicht nur nicht aufnähte, sondern abtrennte, so erkläre er, seine Absicht war nicht, nach Mädchenart Puppen anzukleiden, deren Glieder ohne Verhältnis sind; auch wollte er nicht leblose Bilder (Schattenbilder?) an die Wand malen; sondern sein Bestreben war, den ungebeugten Mut einer Frau, ihre geradezu männliche Standhaftigkeit und ihre Tugenden allen zum Bei-

---

in der Zeitschrift für bildende Kunst. Heft 6. 1906. Vgl. hierzu u. a.: das Narthexmosaik in der Sophienkirche zu Konstantinopel: Der Kaiser zu Füßen des thronenden Heilands. (Abb. in Woermann, Gesch. der Kunst II p. 67.) Das Bild stammt aus dem letzten Viertel des 9. Jahrh. Die edlen Formen und ausdrucksvollen Züge vereinigen sich hier „zu einem künstlerisch und seelisch ergreifenden Eindruck". Ferner: die Miniatur „Kaiser Otto III. mit zwei Bischöfen und zwei Kriegern" aus dem Evangeliar Otto III. [Münchener Staatsbibl. (L. v. Kobell)]. Dazu das Sakramentenbuch Heinrich II.: Kaiser Heinrich II. mit dem hl. Ulrich und Emmeran [Münchener Staatsbibl. (G. Swarzewski)]. Vgl. zum Ganzen: Woermann, Gesch. d. Kunst II p. 111ff.

1) Vita Liobae, MG. SS. XV_1 p. 122. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in us. scholar. Prolog p. 3. 3) Das: „ein anderer" steht im Gegensatz zur typischen Bescheidenheit, die jeden anderen für geeigneter hielt, die Arbeit zu vollbringen. 4) Vita Aldegundis, Migne, Patrol. lat. B. 137 p. 858. Prolog.

spiel zu schildern. – Also ein Ganzes, etwas, das wirklich Fleisch und Blut hat, wollte man auch damals.[1]) Auch die Selbstbiographie ist unserer Zeit nicht fremd. Gewiß ist Rather, der Bischof von Verona und Mönch des Klosters Laubach, eine vereinzelte uns überlieferte Persönlichkeit; aber er muß nicht der einzige derartige Charakter im ganzen Jahrhundert gewesen sein. Dieser temperamentvolle, vom Schicksal verfolgte und immer wieder sein Schicksal schmiedende Bischof schreibt seine „Praeloquien", um an seinem Buche einen Freund zu haben, mit dem er sich unterhalten kann.[2]) Er habe sich selbst in dem Werke abgemalt, sein Geschlecht, seinen Beruf, sein Wesen; was er tat und was er nicht hätte tun sollen, das wurde wie unter einer fremden Person geschildert. Wer ihn selbst genau kennen will, so sagt Rather an anderer Stelle[3]), der lese seine Beichte.[4]) Sie ist das erschütternde Bekenntnis eines Menschen, der einzudringen sucht in sein eigenes innerstes Wesen und zuletzt verzweifelt vor den Widersprüchen des eigenen Ich steht. – Daneben stelle man nun das Bild des Bischofs Adalbero von Metz[5]) (984–1005): Das ist ein Herr von würdevollem Äußern, etwas beleibt, aber doch von schwächlicher Gesundheit. Seine Augen sehen voll Milde in die Welt. Seine Nase ist gerade recht, die spärlichen weißen Haare sind glatt an den Kopf gestrichen. Von Temperament ist er die Ruhe selbst; er kann nicht begreifen, wie und wozu man zornig werde; er könne dies nicht einmal, wenn er Übeltäter bestrafen müsse. Der milde Herr, bei dessen Tode selbst die Juden weinen, scheint auch ein wenig bequem und furchtsam gewesen zu sein: kauft er sich doch von der Heeresfolge los und macht er nach dem stürmischen Abbruch der Synode vom Jahre 1005 einen großen Umweg[6]), um nicht mit seinen Gegnern zusammenzutreffen, weil er voll Friedensliebe war. Ein weiches

1) Vgl. den Prolog zur Vita Hathumodae, MG. SS. IV p. 166. Der Verfasser will den Nonnen die Lebensbeschreibung seiner Schwester geben, „damit ... Ihr ... durch ihre Lebensbeschreibung ein Bild festhaltet und sie in ihrem Tun und Lassen vor Augen zu haben glaubt". Über die Vollständigkeit des gegebenen Bildes vgl. auch den Prolog zur Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV p. 357. 2) Rather von Verona, Prolog, Migne, Pat. lat. B. 136, Liber VI, 26 p. 342. 3) Rather v. Verona, ebd., Qualitates conject. VIII, p. 530. 4) Rather v. Verona, Excerptum ex Dialogo Confess. Ebd., p. 394. 5) Vita Adalberonis II, Mettensis episc. MG. SS. IV, c. V, X, XIX, XXV p. 658–672. 6) Ebd., c. XXV p. 667. Dies zu tun war besser, meint der Biograph „quam ipse delicatus et nobilis expeditioni sese committens et quaeque ardua itinera aggrediens".

Gemüt, das die Ruhe liebt, besaß demnach der fromme Bischof. So paßt es trefflich zu seinem Wesen, wenn er die Fastenzeit jährlich im Kloster Gorze zubringt; der Ort hat es ihm angetan, nicht nur, weil er die Jugendzeit dort verbracht hatte; die Lage des Klosters zog ihn an, die Zeit der stillen Betrachtung dort zu verleben. Es liest sich wie von einem „modernen" Menschen: noch im Tode will er ein sicheres, schönes Fleckchen haben, läßt er sich doch in St. Symphorian zu Metz begraben, weil seine Vorgänger dort ruhten und angezogen von der Lieblichkeit des Ortes.[1]) – Den beiden Bischöfen soll noch der Herrscher des 10. Jahrhunderts gegenübertreten. Zwar hat unsere Zeit keine Kaiserbiographie hervorgebracht wie Einhards Werk, aber die machtvollste Persönlichkeit, Otto I., lebt doch in Widukinds Sachsengeschichte vor unseren Augen wieder auf.[2]) Der Mönch von Corvey schildert den Herrscher als eine majestätische Erscheinung von imposantem Körperbau.[3]) Ein Bart, den er gegen heimische Sitte trug, fiel von dem geröteten Antlitz auf die gewaltige Brust; spärliche graue Haare bedeckten das Haupt; strahlende Augen, aus denen es wie Blitze aufleuchtete, waren sein Eigen. Ebenso kurz und ebenso treffend ist daneben das Temperament Ottos geschildert: Ein Mann, der mit überquellender Treue dem Freunde entgegenkommt, voll Lebhaftigkeit, selbst im Schlafe spricht er. Sein Gang wechselt, bald langsam, bald schnell; dann wird wohl das Leuchten aus seinen Augen blitzartig strahlen. Dieses stürmische, „cholerische" Temperament durchbricht denn auch die Grenzen der Klugheit[4]); um nur eine charakteristische Stelle herauszugreifen: Als der Abgesandte der Empörer Heinrich und Gieselbert Otto die Sachlage vor Augen stellt, da bricht bei dem König die seelische Erregung durch und sein Äußeres spiegelt den inneren Sturm wider.[5]) An der Tatsache kann er nichts mehr ändern; da wirft er sich auf die Knie, Gott muß helfen; er hat ihn zum König gemacht, jetzt soll er zeigen, daß kein Mensch seinen Plänen zuwiderhandeln kann. Die ganze Schilde-

1) Vita Adalberonis II, c. XXXVI p. 672 „... quorum amore et loci amoenitate illectus." 2) Widukindi Res gestae Saxonicae, MG. SS. III In us.-schol. p. 408–467. 3) Ebd., Liber II, c. XXXVI p. 66. 4) Lamprecht übernimmt diese Charakteristik Widukinds in seine deutsche Geschichte (B. II p. 130) und schließt daraus, daß Otto ein Choleriker gewesen. Gerade diese Folgerung zeigt, daß im „typischen" Zeitalter mit wenigen Strichen eine „sehr individuelle" Persönlichkeitsschilderung gegeben werden konnte. 5) Widukindi Res gest. Sax. Liber II, c. XVIII p. 55.

rung bei Widukind zeigt ein so intimes Eingehen auf Einzelheiten, ein solches Erfassen des Temperamentes der Persönlichkeit, daß der Autor bei seiner Arbeit nicht „den" König, das Idealbild mit den typischen Motiven vor Augen hatte, sondern „seinen" König. Schon die wenigen Beispiele, die hier angeführt werden konnten, dürften zeigen, wie viele individuell gearbeitete Werke durch die Aufstellung eines dem Streben nach Gesetzmäßigkeit entsprungenen Schlagwortes, wie es „typisch" ist, untergehen müssen. Doch kehren wir zum Heiligen-Leben zurück. Nach den obigen Ausführungen wird es sich um ein Doppeltes handeln: Zu zeigen, wie der Hagiograph den typischen Zügen die individuellen entgegensetzt; und darzulegen, wie weit die Fähigkeit vorhanden ist, den Lebensgang des Heiligen nach seiner äußeren und inneren Entwicklung sowie in Verbindung mit den Zeitideen zu schildern. In Rücksicht auf die Tendenz der Arbeit wurden aus den vorhandenen Heiligen-Leben eine Vita und drei Biographien ausgewählt, bei deren Wiedergabe die Anlage des Hagiographen beibehalten werden soll.

4. Die Heiligen-Vita.

Im Jahre 973 starb Bischof Ulrich von Augsburg. Propst Gerhard von St. Maria in Augsburg schrieb c. 980 die Vita des Heiligen.[1]) Gerhard stand mit ihm in naher, freundschaftlicher Beziehung. Dieser Umstand in Verbindung mit den häufigen Anfragen über die Wunderkraft des Toten veranlaßten den Propst, wie er im Prolog sagt[2]), das Leben des Heiligen zu schreiben. Selbsterlebtes, das durch Anfragen bei Zeitgenossen noch ergänzt wurde, bildet die Grundlage der Vita, die infolge des Auftretens der Wunderkraft und direkten Eingreifens göttlicher Macht zur Gruppe der Heiligen-Viten gerechnet werden muß. Dem streng chronologisch geordneten Werk geht eine übersichtliche Kapiteleinteilung voraus.[3]) Nachdem noch der Name Udalrich der Zeitsitte gemäß sprachlich richtig erklärt worden ist[4]), beginnt Gerhard mit der Lebensbeschreibung selbst:

Ulrichs Eltern Hupald und Dietpirch stammen aus vornehmem alamanischen Geschlechte.[5]) Als zweiter Sohn geboren wird Ulrich in den ersten Wochen seines Dasein von erschreckender Magerkeit befallen, daß die Eltern sich schämen über das Aussehen des Säuglings.

1) Vita Udalrici, Mab. V p. 419ff. 2) Prolog, ebd., 419/420. 3) Ebd., p. 420. 4) Vgl. Prolog 2, ebd., p. 419. 5) Ebd., c. I_3 p. 421.

Ein wandender Kleriker gibt den Rat der Milchentwöhnung und prophezeit die künftige Größe Ulrichs. Der Kleine gedeiht jetzt prächtig; man rät den Eltern, ihn nach St. Gallen zu geben, wo er sich unter allen auszeichnet und bei allen beliebt macht.[1]) Die Mönche suchen den vornehmen jungen Mann zum Eintritt in das Kloster zu bewegen; angeblich auf Rat der Reklusin Wiborada, die ihm sein Episkopat in Augsburg vorhersagt, steht Ulrich ab, Mönch zu werden. Nach seiner Rückkehr nach Augsburg wird er Kämmerer des gelehrten, musikfreudigen dortigen Bischofs Adalbero[2]), dessen Zuneigung der vornehme, gebildete Ulrich bald gewinnt. Während der ersten Romreise Ulrichs stirbt Adalbero; der Nachfolger Hiltine sagte Ulrich nicht zu und er übernahm die Sorge für sein väterliches Haus, das den Herrn verloren hatte. Nach Hiltines Tod (923) wird Ulrich durch seinen Vetter, Herzog Burchard, dem König vorgestellt und als Bischof von Augsburg erbeten und genehmigt.[3]) Das Bistum ist durch die Ungarneinfälle arg mitgenommen und verarmt; mit frischem Mut geht Ulrich an die Arbeit, die mit der Wiederherstellung der Marienkirche begonnen wird. Schon jetzt wird der Heilige himmlischer Erscheinungen gewürdigt, die er aber streng verheimlicht wissen will.[4]) Über diese Gesichte sucht er sich wohl selbst auch Rechenschaft zu geben.[5]) Dadurch daß sein Neffe Adalbero ihn bei Hofe vertreten darf, kann der Heilige seine ganze Kraft dem Wohle der Kirche widmen. Die täglichen Andachten, besonders auch zur Maria[6]), werden sorgfältig gehalten, er selbst gibt hier das beste Beispiel ebenso wie in seiner asketischen Lebensweise; der Pflege der Kranken und Armen wendet er seine ganze Aufmerksamkeit zu; aber auch seinen Gästen ist er ein heiterer, freigebiger Wirt, mochten sie Kleriker oder Ritter sein.[7]) Seinen Untertanen ist er ein gerechter Herr und hält auf strenge Ordnung, daß die niederen Leute nicht bedrückt werden. Dabei trägt er eifrig Sorge um tüchtige Schulen, die gute Priester heranbilden sollten. So gab es Arbeit überall und der Heilige fand keine Zeit müßig zu sein.[8]) Lebt er auch einfach, zuletzt selbst asketisch, so wird doch jede Kirchenfestlichkeit mit Aufwand aller Pracht gefeiert, wie das Osterfest, das für Ulrich wirklich eine Auferstehung aus der ernsten Fastenzeit bedeutet.[9]) Die ganze Freude an glänzenden Pro-

1) Vita Udalrici, c. I_4 p. 421/22. 2) Ebd., c. I_5 p. 422. 3) Ebd., c. I_7 p. 423. 4) Ebd., c. II p. 423/24. 5) Ebd., c. III_{10} ff. p. 425. 6) Ebd., c. III_{14} ff. p. 425/26. 7) Ebd., c. III_{16} p. 426. 8) Ebd., c. III_{17} p. 426/27. 9) Ebd., c. IV_{18} p. 427.

zessionen, kirchlichem Prunk leuchtet aus der breiten Schilderung Gerhards hervor, wenn da genau der Einzug Christi in Jerusalem nachgeahmt wird oder wenn beim Festmahl am Ostertag der Saal widerhallt von dem Spiel der zahlreichen Musikanten und dem Oster-Responsorium des fröhlichen Klerus. War das Fest vorüber, dann hieß es, die Kirchen und Klöster des Bistums visitieren, die fast ausnahmslos direkt unter Ulrich standen.[1] Auf seiner Reise war er von einem großen Gefolge begleitet: Priester, Vasallen und Arme; die einen ritten, die andern fuhren, die dritten gingen. Für alle aber sorgte der Bischof aufs beste. Kam er dann in die Ortschaft, so empfing man ihn mit Glockengeläute, Weihwasser und Evangelienbuch. Er hält ein gerechtes Gericht, lobt oder tadelt ohne Unterschied der Person.[2] Für seine kirchlichen Funktionen will er keine Geschenke; selbst weitentfernte Gemeinden, die bisher wegen ihrer Armut die Kirche nicht weihen lassen konnten, kommen zu ihm nicht vergebens; da scheut er keine schweren Wege. Bringen die Leute dann ihre geringen Gaben, das beste, was sie besitzen, da gibt er sie ihnen zurück zum eigenen Gebrauch.[3] Wo immer aber Gelegenheit sich findet, ermahnt er die Seinen, Gott zu lieben nicht nur im Worte, auch mit dem Werke. Hat Ulrich am Palmsonntag sich selbst wie das Volk durch seine Fastenpredigt zu Tränen gerührt, so schildert er ein andermal mit flammenden Worten die Qualen der Hölle und stellt die ganze Herrlichkeit des Himmels ihr gegenüber.[4] So ist das Leben Ulrichs ein Beispiel für alle und sein Wirken allen zum Segen. Da aber regt sich der alte Feind der Menschen, der Satan und sucht den Heiligen von seiner Höhe zu stürzen.[5] Der Ludolfische Aufstand zieht den Bischof in den Zwist des Königshauses; ohne Zaudern steigt der Heilige, dessen Treue niemals vom König ließ[6], zu Pferd, eilt Otto zu Hilfe und harrt bei ihm aus, auch als Augsburg vom Pfalzgraf Arnulf geplündert wird. Bei seiner Rückkehr findet Ulrich die Stadt vom Feinde besetzt; da verschanzt er sich in Schwabmünchen, gewinnt Zeit durch kluge Unterhandlungen und erklärt dann, dem König die Treue unentwegt zu halten.[7] Die harte Belagerung zur Winterszeit achtet er für gering und harrt tapfer aus, bis

1) Vita Udalrici, c. V p. 430. 2) Ebd., c. VI p. 431. 3) Ebd., c. VII–VIII p. 432/33. 4) Ebd., c. IX_{33} ff. p. 433. 5) Ebd., c. X_{86} p. 436. 6) „...Udalricus, cuius fidelitatis firma stabilitas numquam ab adjutorio Regis separata est..." 7) Ebd., c. X_{89} p. 437. „...obsessiones eorum pro nihilo ducens."

die Entsatzung kommt. Kaum hat Ulrich dann zwischen Otto und Ludolf vermittelt, da brechen die Ungarn ein; ihre wilden Scharen halten Augsburg umlagert.[1]) Jetzt zeigt sich Ulrich in seiner ganzen Größe. Unbewehrt, im Priesterkleid, weilt er, auf seinem Pferd sitzend, mitten im Kampfe. Als der erste Sturm abgeschlagen, da läßt er die Schutzwehren ausbessern und feste Kriegshäuser errichten. Dann fordert er die Nonnen auf, Maria um Schutz anzuflehen, verbringt selbst fast die ganze Nacht im Gebet. Am Morgen beginnt aufs neue der harte Kampf; da aber naht Otto mit seinem Heere; die Ungarn ziehen ihm entgegen und werden besiegt.[2]) Am Abend treffen sich in der befreiten Stadt Otto und Ulrich, dessen Bruder im Kampfe gefallen war.[3])

Nun steht Ulrich wieder vor dem verwüsteten Bistum, und die Not ist an allen Ecken und Enden. Aber mit Gottvertrauen geht er daran, die Wunden zu heilen; er sorgt für die Obdachlosen und Hungernden, läßt die Felder wieder bebauen und flößt Mut den Zagenden ein, es nachzuahmen. So kommt allmählich wieder Ordnung und Leben ins Land; Ulrich kann seinen langen Wunsch erfüllen und nach Rom ziehen.[4]) Daß er hier, wie bei einem Aufenthalt in St. Moritz und Reichenau, mit allen Mitteln Reliquien zu erwerben suchte und erwarb, ist bei dem Verlangen der Zeit selbstverständlich.[5]) Mit besonderer Verehrung ist er Maria zugetan, deren Kult er allenthalben hebt.[6]) So ausgezeichnet durch Frömmigkeit erlangt er die Gabe der Wunderkraft; sein Segen heilt Fallsüchtige, das von ihm geweihte Öl Blinde.[7]) Als er selbst einmal schwer erkrankt in Kempten weilt, da läßt er aus Augsburg das geweihte Öl bringen und sich damit salben. Es ist charakteristisch, daß der schwerkranke Bischof den Propst des Klosters bittet, den Boten die Gastfreundschaft zu erweisen in seinem Namen. Der Himmel selbst hält die Hand über ihn; ohne naß zu werden reitet er durch die angeschwollene Wertach; bei der Fahrt über die Donau bleibt das lecke Boot so lange über Wasser, bis Ulrich gerettet ist.[8]) In voller Demut beharrt der Heilige dabei und sein Wunsch ist nur, daß diese Wunder allen geheim bleiben sollten. Im Jahre 971 macht er sich noch einmal auf nach Rom[9]); auf der Rückreise trifft er in Ravenna mit Adelhaid und

1) Vita Udalrici, c. XII_{42} p. 439. 2) Ebd., c. XII_{43} p. 440. 3) Ebd., c. XIII_{46} p. 441. 4) Ebd., c. XIV_{48} ff. p. 442. 5) Ebd., c. XIV–XV_{51} f. p. 443. 6) Ebd., „...et servitium Dei et sanctae Mariae Dei genitricis amplificare indefessus laborabat.“ 7) Ebd., c. XVI_{54} p. 444. 8) Ebd., c. XVII_{56} f. p. 445. 9) Ebd., c. XXI_{61} p. 447.

Otto zusammen, von dem er sich die Zusicherung der Nachfolge seines Neffen Adalbero im Bistum erwirkt. Ulrich selbst hatte mit zunehmendem Alter sich immer mehr dem Leben nach der Regel ergeben, so daß Adalbero bei Lebzeiten des Heiligen schon den bischöflichen Stab öffentlich trug.[1] Das bedeutete einen Verstoß gegen die Kirchengesetze; Adalbero und Ulrich müssen sich auf der Synode zu Ingelheim (972) verantworten, wobei Gerhard, der spätere Biograph des Heiligen, die Sache für den altersschwachen Bischof führt.[2] Mit vieler Mühe können ihn die übrigen Bischöfe in geheimer Besprechung dazu überreden, die Oberaufsicht über das Bistum und Adalbero weiterzuführen, des guten Beispiels wegen. Ein plötzlicher Tod rafft bald darauf Adalbero hinweg zum großen Schmerze des Heiligen. Er selbst fühlt seine Kräfte schwinden, aber sorgt bis zuletzt für das Wohlergehen seiner Kirche und der Klöster.[3] Der Tod des Kaisers, dessen ganze Regierung er begleitet und dem er immer die Treue bewahrt hatte, läßt ihn die Vereinsamung um so tiefer fühlen.[4] Noch sucht er täglich die Messe zu lesen, nimmt noch teil an dem Mahle, obwohl er nichts mehr dabei genießen kann. Immer mehr verfallen seine Kräfte, aber tagüber bleibt er noch auf seinem Stuhle, so hart und schwer es ihm auch fällt.[5] Ulrich fühlt, daß ihm der Tod nahe bevorsteht; seine Verfehlung mit Adalbero ängstigt ihn. Was der Heilige an Geld und Kleidern noch besitzt, läßt er vor sich legen: „Was bedeutet mir jetzt das alles?" Und er läßt es unter die Armen verteilen.[6] Am Johannitag liest er mit Aufbietung aller Kraft noch die Messe. Er sehnt die Auflösung herbei, die ihm endlich am 4. Juli 973 zuteil wird. Bischof Wolfgang von Regensburg bestattet den Leib, dessen Verklärung der süße Wohlgeruch den Trauernden verkündet.[7]

Es ist eine lebensvolle Gestalt, die Gerhard in seiner Vita gezeichnet hat. Von dem Hintergrund der großen Zeit Otto I. hebt sich die Persönlichkeit Ulrichs ab gleichsam als Verkörperung der Worte der

---

1) Vita Udalrici, c. XXII_{62} d. 448. 2) Ebd., c. XXIII_{63} ff. p. 448/49. 3) Ebd., c. XXIV–XXV p. 450/51. 4) Ebd., c. XXVI_{70} p. 452 „... pro obitu Imperatoris, cui semper fidem in omnibus servavit, cuius etiam amor pectori eius firmiter conglutinatus est." 5) Ebd.: „... sed super sedile suum calceatus sedit et interdum se super pulvillum in dexteram partem reclinavit, interdum ad sinistram et interdum sedens ad dorsum super posteriora sedilis, in quo sedebat, reclinavit." 6) Ebd., c. XXVI_{73} p. 453. 7) Ebd., c. XXVII_{73} ff. p. 453 ff.

Schrift: Gebet dem Kaiser, was des Kaiser ist, und Gott, was Gottes ist! Niemand wird bei der Ausführung der Vita die Züge des Schemas da und dort abstreiten wollen; aber sie sind frei von jeder übertreibenden Ausschmückung. Gewiß, dem Problem der Persönlichkeit mit seinen Rätseln und Widersprüchen ist nicht näher getreten; Gerhard sieht in Ulrich „einen" Heiligen, aber er sieht nicht den Heiligen; er will nicht die Idee oder den Typus des Heiligen schildern und dieser Idee in dem Lebensgang Ulrichs Farbe und Form verleihen, sondern Leben und Sterben Ulrichs zeigen die Momente, welche zur Vorstellung der Heiligkeit führen. So bringt Gerhard eine Reihe von Einzelnheiten, die dem Bilde des frommen und tapferen Bischofs einen sehr individuellen Ton geben; man braucht nur an die Schilderung der Feste zu erinnern, an die Ungarnnot, an die Darstellung der letzten Lebensjahre. Nicht „zwei Seelen sind es, die in der Brust des Autors streiten"[1]), sondern wir fühlen mit ihm, wie das Alter die „stattliche Gestalt" beugt[2]), wie Ulrich immer mehr vereinsamt, wie die Schwäche ihn übermannt, gegen die er sich sträubt. Dagegen steht die Erinnerung auf, wie der Heilige die Stadt gegen die Ungarn beschirmte, mit welcher Pracht er die Kirchenfeste feierte und wie er als „freudiger Geber" an der Tafel saß.[3]) Das Schicksal des Menschen, das auch vor dem Heiligen nicht halt macht, spricht aus dieser Vita: nach langem, arbeitsreichem Leben steht Ulrich vereinsamt in der Welt; seine Freunde[4]), an denen er am meisten

1) Kleinpaul, Das Typische in der Personenschild. der d. Hist. i. X. Jahrh. p. 51 stellt als „einzige Ausnahme" von der typischen Regel die Charakteristik Ulrichs hin: „Satzweise schildert er (Gerhard) nämlich den Udalrich individuell, wie er den Frohsinn liebte, vor dem Hochamt sich reinlich wusch und seiner Gewohnheit gemäß sich festlich kleidete. Und in anderen Kapiteln läßt er ihn, damit ganz unvereinbar, heimlich das Mönchsleben führen, dem Gebrauch des Wassers entsagen u. s. f." Kleinpaul dürfte übersehen haben, daß sich die Schilderung der Askese auf den alternden Bischof bezieht; nach der Rückkehr von Rom 972 [973 starb Ulrich] – so sagt Gerhard (c. XXII p. 447) – legte er das Kleid der Mönche an, deren Regel er schon früher in vielen Punkten zu beobachten begonnen hatte. Den Gebrauch des Bades (c. IV p. 429) aber versagte sich der Heilige nur in der Fastenzeit und zwar nur insofern, als er sich in dieser Zeit nur dreimal badete; die Änderung der Kleidung bezieht sich nach c. XXII p. 448 nur auf das letzte Jahr. 2) Vita Udalrici, c. II_7 p. 423: „herilitatem staturae illius". 3) Ebd., c. IV p. 427. 4) Eberhard von Einsiedeln war gestorben (ebd., c. XIV_{50} p. 443); Starchand v. Eichstätt ist tot (Anony. Has., MG. SS. VII, c. XI p. 257); Adalbero und der Kaiser, sowie Ulrichs Bruder sind nicht mehr am Leben [c. XXIV p. 449; c. XII_{43} p. 440].

gehangen, sind tot; sein Kaiser ist tot; sein Neffe, für den er sich die Sünde aufgeladen hat[1]), dessen Nachfolge im Bistum er mit aller Festigkeit seines Willens angestrebt, ist vor ihm gestorben; er selbst ist schwach und krank; da „befiel ihn eine große Traurigkeit“ sagt sein Biograph.[2]) Was in vielen Heiligen-Leben ein typischer Zug sein mag, die Sehnsucht nach dem Tode, wer möchte ihre individuelle Wirklichkeit als Ausklang dieses Heiligen-Lebens bestreiten? So steht Bischof Ulrich vor uns, ein „Heiliger“ zwar in seinen Taten, vorwiegend aber doch „Mensch“ in seinem Fühlen und Wollen. Trägt er auch das Kleid des Heiligen, in sein Antlitz läßt er uns blicken und seine Züge sind nicht erstarrt unter dem Typus, sondern leben. Ja man darf sagen, sein inneres Leben gleicht in vielem dem „des modernen Menschen“. Seine Liebe zur Musik, die innige Verehrung der Maria[3]), seine Visionen lassen auf ein Empfinden schließen, wie es „der moderne Mensch“ für sich allein in Anspruch zu nehmen gewohnt ist. Für die Schönheit der Natur hat Ulrich ein Herz[4]); seine Seele ist der Stimmung unterlegen. Bewundernd steht der Heilige vor dem brausenden Rheinfall bei Schaffhausen.[5]) – Als man in Eichstätt die alte Kirche vergrößern will[6]), da gibt es Ulrich nicht zu; eine Vergrößerung sei nicht nötig und nicht gut; sei er doch in keine andere Kirche bisher gekommen, in der er hätte besser beten können. Nur ein ergänzender Zug seines feinen Empfindens ist es, wenn Ulrichs Freundschaftsverlangen überliefert ist[7]), dessen Innigkeit in dem Abschied von dem toten Starchand, Bischof von Eichstätt, einen rührenden Ausdruck findet.[8])

Wohl mögen Historiker und Psycholog der Gegenwart manche Lücke in der Darstellung finden, die Vita des „Heiligen“ gibt uns doch ein Bild, wie er leibt und lebt, und neben dem Heiligen sehen wir den Menschen in seinem Streben, Handeln und Dulden.

Das reinmenschliche Moment tritt endlich bestimmend in den Vordergrund bei der Heiligen-Biographie.

---

1) Vita Udalrici, c. XXVI_{71} p. 453. 2) Ebd., c. XXVI_{70} p. 452. 3) Vgl. ebd., c. IV p. 427; c. XIII p. 441; c. XV_{53} p. 444. 4) Zur Ergänzung der Vita darf wohl noch eine andere Quelle herbeigezogen werden; von den Erzählungen Ekkehards IV. wird Abstand genommen, wegen ihres allzu anekdotenhaften Charakters; vgl. u. 5) Vita Conradi, MG. SS. IV, c. VIII p. 433. Vgl. c. IX dieser Arbeit u. 6) Anony. Haser., MG. SS. VII., c. XIII p. 257. 7) Vita Udalrici, Mab. V, c. XIV_{50} p. 443. 8) Anony. Haser., MG. SS. VII c. XI p. 257.

5. Die Heiligen-Biographie.

Wie der Mensch zum Heiligen „wird“, wie er sich den Weg zu Gott unter Hoffen und Zweifeln mühsam suchen muß, wie er der Not und Sehnsucht seiner Zeit helfen will und doch selbst nur die Verkörperung davon ist, von diesem Kampfe, von der Liebe zum Leben und von der Sehnsucht nach dem Tode, von alledem entrollt die Heiligen-Biographie ein Bild, das in der Komposition wie Ausführung auf ein ebenso individuelles Erfassen der Persönlichkeit schließen läßt, wie auf starke Selbständigkeit des Autors gegenüber dem überkommenen Schema. Zweierlei bedingt nun das Überwiegen des reinmenschlichen und persönlichen Momentes: Einmal das Ausschließen der Wunderkraft des Heiligen, sowie das Fehlen des direkten Eingreifens überirdischer Macht. Noch in der Vita Ulrichs hält es der Verfasser für notwendig, von Wundern zu berichten und dem jungen Heiligen von Gott den ganzen zukünftigen Lebenslauf enthüllen zu lassen. Durch die Ausschließung der beiden Faktoren versucht dagegen der Biograph eine rein sittliche Wertung des Heiligen[1]). Der zweite wichtige Punkt ist das Hervortreten der Persönlichkeit des Verfassers selbst, insofern dieser in dem Heiligen gleichsam die ideale Einzel-Verwirklichung der Idee sieht, die den Autor selbst beseelt, für deren Allgemein-Verwirklichung er kämpft, weil er darin die Rettung und das Heil der Zeit erblickt.

Von diesen Gesichtspunkten aus mögen die Heiligen-Biographien des Bruno von Köln, Johannes von Gorze, Adalberts von Prag betrachtet werden.

Die Biographie des hl. Bruno von Köln,
verfaßt von Ruotger.[2])

Augustins Weltanschauung, wie er sie in seinem Werke: De civitate Dei niederlegte, war mittelbar und unmittelbar von grundlegendem Ein-

1) Vita Brunonis, MG. SS. in usum scholar. c. XLVIII p. 50: „Signa non quaerunt, vitam adtendunt, doctrinam recolunt.“ 2) Ebd., Hannover 1890. Allgemeine Literatur: vgl. Wattenbach, GQ. I p. 402. Dümmler, Otto I. Rommel, Forsch. zur d. Geschichte IV, p. 121—158. Maurenbrecher, ebd., p. 587–598. A. Mittag, Arbeitsweise Ruotgers in der Vita Brunonis. Osterprog. d. Askan. Gymnas. Berlin 1896. Bernheim, Polit. Begriffe des Mittelalt. im Lichte der Anschauung Augustins. Zsch. für Gesch. Wiss. N. F. 1 1896/97. Über die Abhängigkeit R.s von den Klassikern. vgl. ferner: Dümmler, Forsch. XII p. 445. Mauritius, NA. XII p, 369f. Simson, Arch. f. Gesch. d. Niederrh. VII p. 172.

fluß für das mittelalterliche Denken über Gott und Mensch, über Diesseits und Jenseits. Ausgehend von dem Begriffe: Pax, der für das harmonische Verhältnis zwischen Leib und Seele ebenso maßgebend ist, wie für die Ordnung in Familie und Staat, sieht diese Weltanschauung im römisch-christlichen Kaiserreich diejenige Form der Herrschaft, welche dem Plane Gottes am nächsten kommt, sofern der jeweilige Träger der Krone in der Erhaltung des „Pax" auf Grund der „Justitia" seine Hauptaufgabe sieht. Möglich aber ist der „Pax civitatis", wenn alle Bürger sich diesem obersten Prinzip unterordnen, wie Augustin den Begriff definiert: „Pax civitatis: ordinata imperandi atque oboedientia concordia civium." Diese Eintracht, die die Unterordnung aller Wesen unter das Höchste verlangt nach dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Leib und Seele, Individuum und Familie, Staat, wird aber gleicherweise gestört durch die „Inoboedientia" oder „Superbia". Diese Auflehnung charakterisiert die Bürger der „civitas diaboli" im Gegensatz zu denen der „civitas Dei", der Kirche. Die höchste Aufgabe des Menschen ist nun, je nach seiner Kraft und Macht dem Frieden zum Siege zu verhelfen. Ein Fürst des Friedens zu sein ist demnach die erste Aufgabe jedes Regierenden. Der Kampf des „Pax" mit der „Superbia" wird das Leitmotiv der mittelalterlichen Geschichtschreibung, in der einseitig kirchlichen Ausbildung dieser Anschauung über Pax und Superbia wurzeln die Ideen Gregor VII.; den Anschauungen über Pax und Superbia entspringt die gemeinsam von Kirche und Staat getragene Idee der „treuga Dei". Die bedeutendsten Geschichtswerke der ottonischen Zeit: Widukinds Sachsengeschichte und Hrotsvithas Taten Otto I. sind getragen von der Auffassung der Herrscherpflicht, der Welt den Frieden zu geben. Es genügt hier auf eine charakteristische Stelle bei Hrotsvitha hinzuweisen[1]:

„Huic rex pacificus dederat de sidere Christus
Eius civilem vitae per tempora pacem."

Darin liegt die göttliche Anerkennung der Verdienste des Vaters Otto I. und nichts ist bezeichnender als die Bezeichnung „rex pacificus" für Christus, den Herrscher des Himmels: der „civitas Dei". Wir treffen

1) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, Vers 17–18 p. 205. Vgl. dazu: ebd., Vers 145 p. 208. Vita Adalheidis, MG. SS. IV, c. XIII p. 642 „pacis ut semper amica." Vita Adalberonis II, MG. SS. IV, c. II p. 660 „ad reformandam in populis pacem totius pacis amator Adalbero."

diese Anschauung nicht minder stark betont bei Thietmar von Merseburg[1]); Bruno von Querfurt schließt seine flammende Verurteilung Otto II., indem er ihn als „Mörder des Friedens" bezeichnet: „pacem interfecit".[2])

Beherrschend aber tritt die Idee des augustinischen pax in ihrer eminenten Bedeutung für Kirche und Staat in dem Werke Ruotgers hervor. Der Stoff ist in geradezu künstlerischer Erfassung diesem einen großen Gedanken untergeordnet, der in dem hl. Bruno seine Verkörperung findet: Der Sohn des Friedens ward geboren[3]), als sein Vater Heinrich mit dem Zügel der Gerechtigkeit regierte in sicherem, glücklichem Frieden.[4]) Das Lebenswerk des Heiligen war, den Frieden[5]), der gleichsam Mutter und Zierde der anderen Tugenden ist, zu erstreben und das köstliche Gut des Friedens allüberall zu verbreiten.[6]) Kein höheres Lob konnte endlich dem toten Erzbischof gewidmet werden, als das Wort pacificus, das an erster Stelle steht:

„Bruno pacificus, vir bonus atque pius."[7])

Bevor auf das Werk selbst näher eingegangen werden soll, muß noch die Frage des Wunders berührt werden. Es liegt nahe, zu denken, ein Heiligen-Leben ohne Wunder ist eben kein Heiligen-Leben. Gewiß, aber Ruotgers Leben des hl. Bruno will nicht nur den Bischof und Staatsmann schildern, sondern er sieht in ihm den Mann, der im Kampfe mit seinen Leidenschaften und der Superbia in der Welt sich alle die Tugenden erringt, die zur Heiligkeit gehören.[8]) Ruotger vermag sich so wenig wie das Mittelalter überhaupt von dem Gedanken der Prädestination zu befreien, aber es ist doch bezeichnend, daß er im Gegensatz zur üblichen Vorhersage des Lebensganges das eigene Verdienst des Menschen hervorhebt. Gerade in dem ausdrücklichen Anerkennen des

1) Thietmar von Merseburg, Chronicum, Ausgabe MG. SS. III p. 723–871. c. XIV p. 742: „... pacis bonae flos virens enituit..." 2) Vita Adalberti, MG. SS. IV. c. IX p. 183. Vgl. ferner die Predigt des hl. Ulrich (Mab. V, c. IX p. 434), wo gleichsam als oberstes Laster die Superbia charakterisiert ist und ihre Folgen genannt sind, darunter invidia, inoboedientia, murmuratio. 3) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. Hannover 1890, c. XV p. 15: filius pacis. 4) Ebd., c. II p. 6: „... et volentem populum ‚iustitiae' frenis in tutissima et optatissima demum ‚pace' regebat." 5) Ebd., c. II p. 6 „... pacis donum quasi nutrimentum et ornamentum quoddam caeterorum virtutum sollicitius expetivit." 6) Ebd., c. XXIII p. 24 „... pacis donum per hunc tutorem et doctorem ... longe lateque propagatum aspiciunt..." 7) Ebd., Epitaphium, p. 52. 8) Ebd., c. XXIX–XXX p. 29–30.

Selbst-Erringens der Heiligkeit liegt der innere Unterschied der Heiligen-Leben.[1]) Denn ein Heiliger ist Bruno für Ruotger und seine Zeit. Das beweist nicht nur die sofort einsetzende Verehrung nach dem Tode[2]), das beweist nicht nur das Hervorheben einzelner Züge des Heiligen-Schemas, wie die Schilderung der Jugendzeit[3]), die Gabe der Weissagung[4]), das beweist die Art, wie Ruotger im „objektiven" Bestreben durch den irischen Bischof Israel, einen der Lehrer Brunos, dessen Heiligkeit bestätigen läßt.[5]) Als man nämlich den Bischof einmal über den Charakter Brunos fragte, äußerte er sich dahin, daß der Erzbischof ein wahrhaft heiliger Mann sei.[6]) Und man hielt diese Aussage gleich wie ein Orakel.[7]) Man kann nach alledem das Festhalten Ruotgers an der Heiligkeit Brunos nicht bestreiten; daß neben dem Biographen auch der Hagiograph in Ruotger spricht, zeigt schließlich klar die Schilderung des Todes. Obwohl Ruotger bemerkt, daß die Menschen von Bruno nicht Zeichen verlangen, sondern sich sein Leben vor Augen stellen und an seine Lehre erinnern[8]), kann er doch nicht das Wunder zur Bestätigung der Heiligkeit missen und so erzählt er[9]), daß einige der Träger, die Brunos Leichnam von Reims nach Köln brachten, unter den höchsten Eiden versichern, sie hätten auf diesem langen Marsch unter so großer Last fast keine Müdigkeit oder Beschwernis zu ertragen gehabt. Gerade dieses fast rührend bescheidene Wunder zeigt, daß wir in Ruotgers Werk ein Heiligen-Leben vor uns haben, wenn auch dessen reinste und wertvollste Art: die Heiligen-Biographie.

Mit wenigen Strichen legt Ruotger die Umrisse des Bildes fest[10]), bevor er daran geht, es auszuarbeiten: Aus edelstem Geschlechte, geschmückt mit geistiger und leiblicher Schönheit, umgeben von königlicher Pracht und Überfluß, bewahrt Bruno eine Demut des Herzens und Wesens und eine Einfachheit des Lebens, die den Armen zum Trost, den Reichen zur Mahnung sein soll.

---

1) Vita Brunonis, c. I p. 4. „... et tamen hoc ipsum, quo munerantur, quodammodo per gratiam mereantur." 2) Ebd., c. XLVIII p. 50. 3) Ebd., c. IV–VI p. 7–9. 4) Ebd., c. IX p. 11. 5) Ebd., c. VII p. 9. 6) „... sanctum cum adprime virum esse respondit." 7) „... hoc idem sollicitus ruminantes et quasi pro oraculo habentes." 8) Ebd., c. XLVIII p. 50. 9) Ebd., c. XLV p. 46. 10) Zum Prolog vgl. c. II dieser Arbeit p. 51. Im übrigen muß auch hier in Rücksicht auf das Ziel der Arbeit, die eine Darstellung der hagiograph. Werke geben will, der betr. Autor selbst sprechen.

Die Geburt des Heiligen wird, wie gezeigt wurde, gern mit wunderbaren Vorzeichen verbunden; der Zug des Schemas tritt auch bei Bruno zutage; aber hier wird das Typische einer großen Idee dienstbar gemacht, es wird individualisiert. Bruno wird geboren, als sein Vater Heinrich das Reich von den inneren und äußeren Feinden befreit hatte und es mit Gerechtigkeit in sicherem, erwünschtestem Frieden regierte. „So war die Zeit der Geburt gleichsam das Anzeichen seines guten Willens.“ Denn mit Leib und Seele (vivacissime) strebte Bruno nach allem Guten, besonders aber nach dem Gute des Friedens, von dem alles Gedeihen abhängt.[1]) Nach allen Greueln und Fehden war jetzt die Heiterkeit des Friedens und die bürgerliche Liebe über das Land gebreitet[2]); der kleine Bruno kommt nach Utrecht in die Schule; dort war eben der Friede eingekehrt; um Brunos wegen, wenn auch ohne sein Wissen, war das Volk von der Normannenplage befreit worden.[3]) Der gutbegabte Knabe lernte mit Erfolg; anfangs liebte er Prudentius besonders; dann aber strebte er nach Vielseitigkeit, wovon ihn auch die Bewegtheit des späteren Lebens nicht abbringen konnte. Sein Eifer erstreckte sich auf alles und war gepaart mit peinlicher Ordnung; er war ungehalten, wenn man seine Bücher verknitterte oder die Blätter umbog.[4]) Als Otto ihn dann zu sich an den Hof rief, da wurde der Heilige bald Mittelpunkt des geistigen Lebens; er lernte und lehrte zur allgemeinen Bewunderung, selbst der am Hofe weilenden Griechen und Römer. Der Tag ist der Arbeit gewidmet; die Pflichten des Hofdienstes machen sich geltend und Bruno muß oft, die Zeit einzuholen, bis tief in die Nacht arbeiten. Nun lese man die folgende Schilderung über Brunos Verhältnis zur Außenwelt und frage sich[5]), ob dieses Unabhängigsein von äußeren Eindrücken nicht „modern“ geschildert und ebenso empfunden ist: Die Morgenstunden will Bruno für sich allein haben; er opfert sie für nichts und niemand. Die Stellung am Hofe machte vieles Reisen

1) Vita Brunonis, c. II p. 6. 2) Ebd., c. III p. 6: „... pacis serenitatem ...“ 3) Ebd., c. IV p. 7. 4) In dem Streben, die Typik als Gesetz hinzustellen, zieht Kleinpaul (p. 21) als Beispiel für den typischen Feuereifer des jungen Geistlichen („Knaben“) Bruno herbei: „wie dieser in seinen Büchern ganz aufzugehen scheint – mori.“ Doch bezieht sich diese Stelle mit mori auf den völlig erwachsenen Bruno, der die Lektüre als Gegengewicht zu seiner weltlichen Verpflichtung treibt (c. XXIX p. 29). Was sonst von Bruno erzählt wird, ist schließlich ebenso typisch oder nicht typisch, wie die Berichte über die Jugendzeit eines modernen großen Mannes. 5) Ebd., c. VIII–IX p. 10–11.

notwendig; das störte ihn ebenso wenig, wie der Lärm der Geschäfte; mitten im Trubel war er allein mit sich, „eine Gabe, die nur wenigen beschieden ist“.[1]) Entweder sprach er nämlich mit irgend jemand über einen fesselnden Gegenstand oder er hing seinen Gedanken nach. Wohl konnte er dabei durch die Fragen seiner Umgebung gestört werden; aber er befriedigte diese durch die Miene oder Geste, während sein Geist ganz wo anders weilte.[2]) Dieser ruhige, in sich gekehrte Charakter, der, wie an anderer Stelle gesagt ist[3]), das Werk einer strengen Selbstzucht war, ließ Bruno nicht allein das, was ante pedes (vor der Türe) stand, erkennen, sondern er sah auch vieles Zukünftige voraus.[4]) Noch ein Jüngling, wird ihm bereits die Leitung mehrerer Klöster übertragen, wo er mit festem Willen die Herstellung der Zucht durchsetzt.[5]) So mit Riesenschritten von Tugend zu Tugend eilend, wird er trotz der Jugend zum Erzbischof von Köln gewählt; er nimmt die Wahl an, ohne daß von Weigerung die Rede ist.[6]) Es zeugt von ebensoviel Menschenkenntnis wie Beobachtungsgabe, wenn Ruotger berichtet, wie Bruno über seine Befugnisse Erkundigungen einzieht, um sich dem Bestehenden ohne Störung einordnen zu können.[7]) Unter dem Jubel des Volkes und Klerus zieht er in Köln ein, das eben noch von den Aufrührern als Stützpunkt ausersehen war.[8]) Ruhig steht Bruno nun mitten im Haß der Parteien, sagt ehrlich seine Meinung und sucht zu vermitteln, indem er auf Ludolf, allerdings vergeblich, einwirken will.[9]) Die Verschwörer gewinnen immer größere Macht, ziehen ganz Bayern auf ihre Seite; Otto ist auf sich und Bruno angewiesen, seinen festen, treuen und starken Trost. Nach Köln zurückgekehrt, wirft der Heilige sich

1) Vita Brunonis: „in turba, quod paucorum est, quasi solus erat.“ 2) Ebd.: „His, quibus convixerat, habitu et gestu aliquando, mente aliud actitans, satisfecit.“ 3) Ebd., c. XXX p. 30/31. 4) Ebd., c. IX p. 11. Das multa praevidit zeigt, wie die bloße Menschenkenntnis – Bruno ahnt, daß eine so schnelle intime Freundschaft zwischen zwei Charakteren wie Otto I. und Konrad dem Roten keinen Bestand haben kann – hier im Sinne der Prophezeiungsgabe des Heiligen genommen ist. 5) Ebd., c. X p. 12. 6) Ebd., c. XI p. 12. 7) Ebd., c. XII p. 12. 8) Ebd., c. XIII–XV p. 14–15. Es ist bezeichnend, daß die Feinde des Königs als die inimici pacis gelten, die vom Satan angestachelt sich erheben in „Christum Domini“ (sic!) und Bruno, den „filius pacis“ in seiner Treue zu verleumden suchen. – Vgl. auch die Beurteilung des Erzbischofes Friedrich von Mainz (c. XVI p. 16) von seiten derer, „quibus . . . aut pax et salus sua quomodocumque dulcis extiterat.“ 9) Ebd., c. XVII p. 17: Vielleicht liegt in dieser Stelle ein Hinweis, daß Bruno nicht in allem mit Otto ganz einverstanden war.

mit ganzer Kraft auf die Hebung seiner Diözese; wie er das ausführt, wie er sein ganzes Wesen für den Frieden der Kirche Gottes hingegeben hat[1]), dafür sind schwer die würdigen Worte zu finden. Allen Gebieten wendet er dieselbe Sorge und Mühe zu; wie er selbst in harten und glücklichen Zeiten unerschütterlich stand, so wollte er es auch von den Seinen, die einen einmütigen Geist im Bande des Friedens bewahren sollten.[2]) — So ist Bruno nach allen Seiten hin tätig, aber trotz dieser außergewöhnlichen Vielseitigkeit bleibt seine Kraft einheitlich und stark für das Einzelne. König Otto nötigt ihn jetzt zur Übernahme des Herzogtums Lothringen; auch dabei bewährt Bruno seine Klugheit nicht minder in der Arbeitsteilung und Übertragung des Einzelnen an den dafür geeigneten Mann, wie durch die Art der Leitung. Es mag Leute geben, die die weltliche Herrschaft für den Seelenhirten unpassend finden, meint Ruotger. Abgesehen davon, daß hierfür auch anderweitig Beispiele vorliegen, braucht man nur darauf hinzuweisen, daß durch Bruno das für dieses Land so ungewohnte Gut des Friedens weit und breit verbreitet wurde.[3]) Zur Ehre und zum Vorteil gereichte alles dem Staat, was Bruno getan. Kaum aber hatten die Lothringer die so ungewohnten Freuden des Friedens gekostet[4]), da brach die Ungarnnot über das Land herein. Diesen Feinden hatte sich Konrad zugesellt, der auf jedmögliche Art das Werk Brunos stören suchte. Aber ruhig steht der Heilige inmitten dieser Gefahren; sein inneres Gleichgewicht wird dadurch so wenig gestört, daß er selbst in der Stunde der Not den Geist zur Lektüre oder zur philosophischen Unterhaltung sammeln konnte.[5]) Er war seiner selbst sicher; Ehrgeiz bestimmte ihn so wenig wie die öffentliche Meinung. Zu Hause und im Felde bewährt er sich als unermüdlicher Streiter Gottes, so daß schon sein Name genügt, Kriege beizulegen, Frieden zu stiften, Kunst und Wissenschaft zu heben und die Gnade der Religion wie des Friedens zu mehren.[6]) Rom ehrt den Heiligen mit dem Pallium; die Erinnerung an den Tag, da Bruno dieses zum erstenmal trug, übermannt hier den Verfasser; denn in St. Gereon (Köln) war es und dort liegt auch der friedfertige Mann be-

1) Vita Brunonis, c. XXI p. 23. 2) Ebd., c. XXII p. 24: „... servare unitatem spiritus in vinculo pacis." 3) Ebd., c. XXIII p. 24: „Quibus res ipsa ... satisfacit, cum tantum et tam insuetum illis praesertim partibus pacis bonum per hunc tutorem ... longe lateque propagatum ..." 4) Ebd. XXIV p. 25: „... blandimenta pacis valde sibi insueta ..." 5) Ebd., c. XXV p. 26/27. 6) Ebd., c. XXV p. 26/27: „... bella sedaret, pacem formaret u.s.f. ..."

graben.[1]) Das ganze Leben Brunos zieht an Ruotgers Augen vorüber; sein reger Geist, der für alles Interesse hatte; die Liebe zur Lektüre, in der er aufzugehen schien und die er immer wieder seiner Umgebung empfahl. Wie einfach, gleich einem Einsiedler, der Heilige lebte! Die weichen feinen Kleider, die er noch als Jüngling getragen, wies er zurück; in Leinen und Schaffellen gehüllt ging er zwischen purpur- und goldgeschmückten Höflingen. Das Lager wollte er einfach; fast nie besuchte er das Bad.[2]) Die Stellung Brunos bedingte die Teilnahme an Festen; mit vielen Tränen bereute er dann diese Freude. Er hatte Angst vor dem zeitlichen, süßen Leben, dessen Bitterkeit er erfahren. Über ein Leben, das darüber erhaben, hat niemand mehr gesonnen als er selbst. Es gab Nächte, die er unter Tränen und Schluchzen verbrachte. Wie oft er den Tod herbeisehnte, dem er doch nicht ohne schweres Bangen entgegensah! — Zum Schutze seiner Diözese sammelte der Heilige mit großem Eifer die Reliquien der Märtyrer von allen Seiten[3]); er sorgte für den Bau der notwendigen Kirchen. Wie Bruno selbst rastlos tätig ist[4]), duldet er keinen Müßiggänger unter dem Klerus; durch Predigt und Ermahnung sucht er zu heben und bessern; er überwacht die Eremiten und Klausnerinnen; die Unverbesserlichen[5]), die nicht ruhig und friedlich in seinem Bistum leben wollten, wies er aus; und es war zu ihrem Besten; verbannt aus dem irdischen Lande, wo Friede und Ordnung herrschte[6]), konnten sie sich bessern, daß sie wenigstens das Reich erstreben konnten, wo alle Friedfertigen als die Kinder Gottes ewig leben.[7]) — Eben war zu Arnstadt der Friede durch Otto und Bruno neu befestigt worden und den Völkern zur Erkenntnis gebracht, daß Gott nicht der Gott des Streites, sondern des Friedens ist, da erhob sich noch einmal der Hochmut der Ungarn[8]); aber die Heiden wurden besiegt durch Gottes Gnade. — Bruno bemühte sich unterdessen, den Sohn des Königs[9]), Ludolf zur Versöhnung zu bringen, was ihm auch gelang. Ebenso war er besorgt, überall im Reiche tüch-

1) Vita Brunonis, c. XXVI–XXVIII p. 27–29. „... ubi vir iste Domini pacificus ..." 2) Ebd., c. XXIX–XXX p. 29–31. 3) Ebd., c. XXXI p. 31. 4) Ebd., c. XXXIII p. 32–33. 5) Ebd., c. XXXIV p. 34: „ubi quieti et pacifici esse noluerunt, quasi pestem bonorum expulit ..." 6) Ebd., „... ut de pace et statu patriae ..." 7) Ebd., „... ubi beati omnes pacifici, quoniam filii Dei sunt vocati." 8) Ebd., c. XXXV p. 35/36. Es ist bezeichnend, wie hier dem pax im Reiche die superbia ferocissimae gentis Ungrorum gegenübergestellt ist. Ebenso die Schilderung der Umwandlung Konrad des Roten, der „animo conversus ad pacem". 9) Ebd., c. XXXVI p. 37.

tige Männer an den rechten Platz zu bringen, für die Ordnung und Frieden in dem ihm selbst anvertrauten Lande zu sorgen.[1] Selbst die Normannenplage linderte er; alle, die die Ruhe und den Frieden liebten, konnten zu ihm sich flüchten, wie in einen sicheren Hafen.[2]) – Otto selbst vertraute, als er nach Italien zog, dem Heiligen seinen kleinen Sohn an, „obses pacis et gloria plebis". Ihn salbte Bruno zum König. Dann trennten sich die beiden Brüder: „par semper invictum".[3]) Nach der Rückkehr des Kaisers, mit dem sich die „Hoffnung auf den Frieden", die Gerechtigkeit verknüpfte, feierte man das Pfingstfest in Köln (965), das von der Größe und Liebe des Kaisers und Erzbischofes ein glänzendes Zeugnis abgab.[4]) Brunos Land war allüberall in Ruhe und Frieden; eben hatte der Heilige seine streitenden Neffen noch versöhnt, da wird er in Reims von heftigen Schmerzen ergriffen. Er fühlt sein Ende.[5]) Seiner tröstenden Umgebung erklärt er klar und bestimmt, nicht eine Krankheit komme in Frage, es handle sich um die Auflösung des Körpers. Der Heilige ordnet seine Angelegenheiten, versammelt die Bischöfe um sein Sterbelager und legt vor ihnen das Bekenntnis der Schwäche und Sündhaftigkeit ab; hernach empfängt er in tiefster Andacht die Wegzehrung.[6]) Am St. Gereons-Tag wird der Heilige von schwerer Ohnmacht befallen; man hält die Stunde gekommen. Da erwacht er noch einmal, sieht die Aufregung und sucht sie, wie er im Leben zu tun gewohnt war, mit einer Handbewegung zu beschwichtigen. Durch seinen vertrautesten Freund läßt er den Seinen Worte des Trostes sagen und haucht, bis zum letzten Augenblick bei klarem Bewußtsein, die Seele aus.[7]) Im ganzen Reiche ruft die Trauerkunde größte Bestürzung und tiefsten Schmerz hervor; Köln ist untröstlich über den Tod des hl. Mannes, dessen Wert man jetzt, da man ihn verloren, um so klarer erkannte.[8])

Um dieses Heiligen-Leben als biographische Leistung gerecht zu beurteilen, muß vor allem Ruotger selbst in seinem Verhältnis zu den Anschauungen unserer Zeitepoche berücksichtigt werden. Der Biograph der Gegenwart wird vielleicht in dem Wesen Brunos eine Fundgrube

1) Vita Brunonis, c. XXXVII p. 39: „...gregis paci et tranquillitate..." 2) Ebd., c. XL p. 41: „... omnes, qui quietem et pacem amarent." 3) Ebd., c. XLI p. 42/43. Vgl. dazu das Lob Ruotgers über Herzog Gottfried von Lothringen: „vir sapiens et religiosus, amantissimus pacis..." 4) Ebd., c. XLII p. 43. 5) Ebd., c. XLIII p. 43/44. 6) Ebd., c. XLIV p. 45/46. 7) Ebd., c. XLV p. 46/47. 8) Ebd., c. XLVIII p. 49/50.

für „psychologische Fragen" und dergleichen mehr sehen; schon allein der Gegensatz der äußeren Stellung der beiden Brüder, die „Melancholie des zweiten Platzes" für den großen Mann möchte verlockend genug sein. Für Ruotger aber lag die Sache einfach — was noch lange nicht typisch ist —: Bruno ist ein heiliger Mann und zwar in dem Sinn, wie die Jetztzeit von einem Nationalheiligen spricht; natürlich unter anderen religiösen Voraussetzungen. Bruno hat sich die Heiligkeit errungen, weil er Zeit seines Lebens die ganze Kraft der höchsten Pflichterfüllung eines geistlichen und weltlichen Fürsten geweiht hat: den „Frieden" zu schirmen und zu mehren. Von diesem Standpunkt ist Brunos Bild gesehen worden; er ist berechtigt, so gut wie eine Luther- oder Bismarckbiographie nur einen „herrschenden" Standpunkt zu kennen braucht: „Deutschland". Ruotger ist dabei weit entfernt, das persönliche Moment zu vergessen, und ebenso hat er erkannt, daß Bruno nicht allein gegen äußere Feinde einen Kampf führen muß, den Frieden zu erhalten, sondern daß der Heilige mit sich selbst ringen muß, dieses Ziel in seinem Innern zu erreichen. Ein rastlos tätiger Mann, begabt mit klarem, durchdringendem Geist und den weitesten Interessen, leidenschaftlich, beseelt von tiefem Tatendrang, erkennt der Heilige seine ihm vom Schicksal bestimmte Aufgabe und erkennt den einzig ihm dazu offenstehenden Weg: „Elapsurus quodammodo putabatur, ut, quasi mortem, aufugeret totum quod ei in huius mundi deliciis blandiebatur."[1]) Mit eisernem Willen zwingt er seine Natur, sich selbst zu vergessen, „ut non magis sua causa se putaret natum, quam nostra reique publicae procreatum".[2]) Läßt sich das menschliche Herz, Wesen und Gemüt wirklich als verschiedenartig in verschiedenen Zeitabschnitten gesetzmäßig darstellen, so mag Brunos Persönlichkeit wohl eher dem Zeitalter des „Subjektivismus" angehören und Ruotger, der Brunos Bild gezeichnet, hat es sicher anders erfaßt als „typisch".

Die Biographie des hl. Johannes von Gorze,
verfaßt von dem Abte Johannes von St. Arnulf in Metz.

Drei Dinge sind, von denen eines schon genügt zur Erlangung des ewigen Heiles: der Mönchs-Stand, das Eremitentum und das Martyrium. Nimmt man diese Worte Brunos von Querfurt[3]) in dem allgemeinen

1) Vita Brunonis, c. XXX p. 30. 2) Ebd., Prolog p. 3. 3) Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, c. VII p. 724.

Sinn der Askese, so ist damit die Weltanschauung des 10. Jahrhunderts in rein kirchlichem Sinn charakterisiert. Was in dem Leben Brunos von Köln noch vor der Idee des Pax zurücktreten muß, die Askese, das wird der grundlegende Gedanke der Biographie des Abtes Johannes von Gorze. Das Werk ist eine Propagandaschrift für die Askese, die in der Persönlichkeit des Johannes ihren glänzendsten Vertreter gefunden hat.[1]) Der Biograph stellt seinen Heiligen dar inmitten zahlreicher Gesinnungsgenossen, die alle in gewissen Abstufungen, abwärts und aufwärts genommen, der Askese huldigen.[2]) Das Heiligen-Leben ist als Torso überliefert und war, wie es scheint, auch nie vollendet. Der ausführliche Prolog entschädigt, wenn auch notdürftig, für diesen Verlust; da hier zugleich für uns wichtige Fragen ihre Antwort finden, darf die Hauptsache davon angeführt werden.

Die Freunde des Johannes sind um sein Sterbelager versammelt.[3]) Wie Gott einen Mann von der Heiligkeit eines Johannes mit einem so schweren Lebensende heimsuchen könne, darüber geht das Gespräch; noch nie hatten die Freunde solch furchtbaren Todeskampf mit ansehen müssen. Wahrhaftig, die fromme Einfalt verlangte vielmehr, daß Gott durch irgend ein Zeichen die Heiligkeit des Sterbenden kundtue. Aber die ruhige Überlegung kam zurück „und lehrte uns, daß man das Leben der Menschen nicht beurteilen soll nach den Zeichen, die sie tun, sondern nach ihrem Handel und Wandel (in virtute meritorum et morum)".[4]) Nicht wie das Lebensende ist, sondern wie das Leben war, kommt in Betracht. Zeichen und Wunder machen überhaupt nicht irgendwelchen Unterschied in der Heiligkeit; es ist doch offenkundig, daß solche auch von schlechten Menschen vollbracht werden[5]), und verehrt doch die Kirche viele aufs höchste, von denen nicht ein Wunder überliefert ist. Hat Johannes der Täufer ein Wunder getan? Oder ist überliefert, ob sein Ende durch irgend ein Anzeichen sich von dem eines Räubers oder Mörders unterschied? Ein müßiger Wunsch ist es, Wunder zu verlangen zur Empfehlung eines Mannes „de quo firma satis et absque cunctatione fides constaret, eaque in operibus suis et sancta conversatione atque indefessa usque in finem in bonis perseverantia visa sint signis omnibus mirabilibusque praestare, et saluti animarum non sine

1) Vgl. Vita Cadroae, Mab. V, c. XXX p. 498. 2) Vgl. c. III dieser Arbeit u. 3) Ebd., Prolog, c. II p. 337. 4) Ebd., c. IV p. 337/338. 5) Ebd., c. IV p. 338: „... vel inde patenter ostenditur, quod per malos haec aliquando fiant."

plurimo fructu conducere". Wir haben es hier also wieder mit einem Heiligen-Leben zu tun; der Verfasser will in seinem Helden einen Heiligen schildern, sonst wäre die ganze Ausführung über den Wert der Wunder, genauer über die Relativität desselben, überflüssig. Das Prädikat „beatus" und „sanctus" sagt an sich schon[1]), daß Johannes als heilig galt, wie denn auch bereits bald nach seinem Tode legendenhafte Züge sich verbreiten, so[2]): die numidischen Löwen hätten über seinen Tod geweint; die Berge, Täler, die Tiere hätten gesprochen. – Aus eigenem Verlangen, das durch die Unterredung am Sterbebett endgültig befestigt wird[3]), geht der Verfasser an sein Werk, worin er zuerst das Leben des Johannes als Laie schildern will; dann den allmählichen Übergang zum Mönchtum[4]); daran soll sich die Darstellung über Johannes als Mönch und Abt anschließen; das Ende des Werkes wird den Ausgang des Lebens behandeln.[5])

Die Abstammung des Heiligen von einem reichen Bauern aus dem heutigen Vendiere[6]) (an der Mosel etwas unterhalb Pont-à-Mousson gelegen) gibt dem Verfasser Gelegenheit, gegen die übliche Form der Lebensbeschreibung Front zu machen.[7]) Die vornehme Abstammung sage nichts; kann doch der Niedere erhöht werden, wie David aus einem Hirten König, Petrus aus einem Fischer zum höchsten Rang erhoben wurde, und feiert die Religion doch die Vornehmheit des Charakters und die wahre Freiheit, nicht die eitle Vornehmheit der Welt. Die Schriftsteller aber haben sich gewöhnt, mit derartigen Ausführungen gleichsam das Fundament ihres Baues zu legen, nämlich die genaue Abstammung ihres Helden zu schildern, „quasi pro viribus futurae rationis". Johannes empfiehlt sich selbst durch die vornehme Fülle des Geistes.[8])

Die erste Jugendzeit des Heiligen verläuft ruhig im elterlichen Hause; er besucht später die Schule in Metz und dann die Klosterschule

---

1) Vita Joh. Gorz., c. II des Prologes: vir sanctus, c. III sacro ore, c. IV differentiam sanctitatis, c. IV_5 conversatio beati viri. Vgl. zur Bedeutung von beatus: die Kirche des „beati" Stephani (Kathedrale von Metz). 2) Vita Cadroae Mab. V, c. XXX p. 498. 3) Prolog, c. V–VI p. 338/339. 4) Ebd., „... vel qualiter ... ad monasterialem inde vitam transierit." 5) Das äußerst breit angelegte Werk – es umfaßt allein bis zum Abbat des Heiligen 136 Kapitel – kann hier nur in der knappsten Weise wiedergegeben werden und nur so weit, als es direkt für die Entwicklung des Heiligen in Frage kommt. 6) Ebd., c. IX p. 339. 7) Ebd., c. VII–VIII p. 339. 8) Ebd., c. VIII p. 339: „... quem tam copiosa spiritus generositas commendat."

des heutigen St. Mihiel; er hat zwar einen ausgezeichneten Lehrer, aber die Frucht des Unterrichtes ist nur eine „magere“.[1]) Der Tod des Vaters, die Wiederverheiratung der Mutter ruft den jungen Johannes aus der Schule ins Leben; er sorgt für das Gut und seine Geschwister in einer Art, die ihm die Achtung und Bewunderung von hoch und niedrig verschafft. Später verweilt er bei dem Grafen Ricwin einige Jahre, die für die innere und äußere Entwicklung des Johannes von großer Bedeutung waren.[2]) Durch den Anschluß an den vornehmen Warner in der Grafschaft von Toul wird er Dominus der Kirche von Fontenay und lernt in dieser Eigenschaft den tieffrommen, gebildeten und gemütvollen Diakon Berner kennen[3]); dieser überredet ihn, seine mangelhafte Bildung nachzuholen, und die Energie des jungen Mannes, der mit der Schulgrammatik beginnen muß, trägt reiche Früchte. Die freie Zeit benutzt er, die Kirche in Fontenay zu richten; zu deren lebendigem Inventar gehören eine alte fromme Frau und ein zugewanderter Alter, der nicht ohne Einfluß auf Johannes gewesen zu sein scheint.[4]) So waren die ersten Keime zur ernsten Lebensrichtung gelegt; ein äußerer Vorfall läßt sie bald über die Erde wachsen. Johannes unterhält sich eines Tages mit einer Klosterschülerin: Geisa, einem Kinde fast. Da sieht er am Ausschnitt ihres Kleides das rauhe Bußhemd, und die Antwort des Mädchens: „Weißt du nicht, daß wir nicht dieser Welt leben oder dienen sollen?“ macht einen erschütternden Eindruck auf Johannes.[5]) Mit Leidenschaft wirft er sich jetzt auf das Studium der hl. Schriften, der Kirchenbücher, der Acta Sanctorum; er liest, bis er alles auswendig weiß; sogar im Kirchengesang übt er sich trotz des Gespöttes.[6]) Sein Herz ist erfüllt von der Sehnsucht nach Weltentsagung und gänzlicher Besitzlosigkeit.[7]) Aber wo findet er das Beispiel? Diesseits und jenseits der Alpen ist kein Kloster, das die Regel wirklich erfüllt. So sucht Johannes selbst seinen Weg, er geht zu jedem, von dem er glaubt, er könne ihm nützen.[8]) Er will Klausner werden, aber die Lage seiner Zelle paßt

1) Vita Joh. Gorz., c. X p. 340. Wie gegen die „typische“ Abstammung macht also der Verfasser auch gegen das „Wunderkind“ Front. 2) Ebd., c. XI–XII p. 340: „... plurimum exinde sibi cepit profectum.“ 3) Ebd., c. XIII p. 340; zu Berner: c. XVI p. 341. 4) Ebd., c. XIV–XV p. 341. 5) Ebd., c. XVII p. 341/42. 6) Ebd., c. XVIII p. 342. 7) Ebd., c. XX p. 342/43: „.. Ad mundi contemptum et facultatum renuntiationem ex integro, omni desiderio estuabat.“ 8) Ebd.: „... virorum frequens limina obterebat, eorumque actionibus intentus ... nunc in istius nunc in illius contubernio ...“

nicht; da hört er von dem Reklusen Humbert in Verdun und eilt zu ihm ohne Zögern; er bleibt einige Tage, schüttet sein Herz aus. Seit dieser Zeit soll er sich des Fleisches enthalten haben und das Fasten mit unermüdlicher Strenge geübt haben.[1]) Ruhe aber findet Johannes auch nicht bei Humbert; er hört von Lantbert, der in den Ardennen die Askese bis auf die Spitze treibt. Wohl verweilt Johannes einige Zeit bei ihm; aber das zwecklose, fast unsinnige Treiben macht keinen Eindruck. Ein Brite Andreas und der genannte Humbert sehen das Schwanken und Suchen des Mannes; Humbert rät ihm zu einer Pilgerfahrt nach Rom.[2]) Mit Verlangen und stürmischer Eile ergreift Johannes den Wanderstab; er kommt nach Rom; aber sofort zieht es ihn nach Erfüllung der Gelübde rastlos weiter; er besucht die Klöster in Unteritalien. Nach der Rückkehr ist er aber ebenso unschlüssig[3]); er lebt zwar wie ein Mönch; schon jetzt erregt er durch sein Fasten das Staunen der Bekannten; zwei Tage bleibt er oft ohne Speise und Trank und doch dabei voll Arbeitskraft; aber er hat noch keine wirkliche Befriedigung[4]); er fühlt die Halbheit seines Lebens: „Eratque utpote qui figuram huius mundi praeterire quantotius adtendebat, habens tamquam non habens, emens tamquam non possidens, utens hoc mundo tamquam non utens."

Da kommen durch Zufall Einold, der Archidiakon von Toul, und Humbert zusammen; man nennt Johannes.[5]) Einold will ihn näher kennen lernen; er fühlt die gleichen Bestrebungen. Johannes kommt und obwohl er sonst nur dem Vertrautesten sich eröffnet und auch das nicht leicht[6]), findet zwischen Einold und ihm eine vertraute Unterredung statt. In Metz werden die Pläne in dem Kreise der Gesinnungsgenossen weiter erwogen; man ist einig der Welt zu entsagen. Johannes' Vorschlag, gemeinsam in die verlassene Gegend bei Benevent zu ziehen und dort mit der Hände Arbeit ein Leben zu führen nach dem Beispiel „antiquorum sanctorum", findet aber zuletzt nicht die allgemeine Zu-

1) Vita Joh. Gorz., c. XXI p. 343. 2) Ebd., c. XXIII p. 343–344. Ebert, Litgesch. III p. 456 läßt Andreas den Haupteinfluß ausüben; es heißt aber in der Vita: „... maxime eodem Humberto suadente." 3) Ebd., c. XXV–XXVI p. 344. Hauck III p. 351 läßt durch die Wallfahrt nach Rom die Entwicklung zum Abschluß bringen, was nach der Biographie selbst nicht ganz gerechtfertigt erscheint. 4) Ebd., c. XXVII p. 344. 5) Ebd., c. XXXI–XXXII p. 345. 6) Ebd., c. XXVII p. 346: „Ita homo (Joh.) est, non passim cuicumque se nisi notissimo aperit, et id non facile quidem." – „Apud se enim omnimodis latens, vitam ... oculis hominum, ubi in publicum exierit, offerre, summa vi atque arte dissimulat."

stimmung.[1]) Bischof Adalbero von Metz bekommt Kunde von dem Vorhaben dieser Männer; durch Anerbieten des Klosters Gorze sucht er sie dem eigenen Lande zu erhalten, was auch gelingt, da einige der Vertrauten des Johannes, wie es scheint, das Bleiben in der Heimat bevorzugten[2]), während Johannes das Exil von der Heimat mit Leidenschaft anstrebte.[3]) 933 wird Gorze übergeben: Einold wird zum Abte gewählt; Johannes bekommt die äußere Verwaltung.[4]) Es ist bezeichnend für den Charakter des Johannes, wenn er seine beiden Brüder bestimmt, der Welt zu entsagen, und wenn er sogar seine Mutter in den äußeren Verband des Klosters aufnimmt, die für die Kleidung der Mönche sorgen muß. Das ganze Erbe aber überweist er dem Kloster selbst zur Nutznießung.[5])

Als Mönch ist Johannes ein glänzendes Beispiel der Askese. Die Eigenschaften der Selbstverleugnung: humilitas, patientia, oboedientia, subiectio, abiectio besitzt er im höchsten Maße. Seinem Abt gehorcht er wie ein Sklave, der die Schläge fürchtet[6]); ohne den Gedanken an ein Zögern übernimmt er jede auch ihm widerstrebende Arbeit. „Jussus praepositus, paret continuo. Praepositura deposita, esto decanus! iugum quietus admittit. Eo abiens, cellarium cura! manum ilico profert. Alio ibi succendete, vestes fratrum serva! nihilo plus reluctatur.“ Dann sorgt er für die Gäste, für die Kranken; zuletzt ist ihm gestattet, zu seinem ursprünglichen Amte zurückzukehren. Sein Pflichtgefühl ist peinlich; über jeden Pfennig legt er Rechenschaft ab trotz der Ablehnung von seiten des Abtes.[7]) Vorwürfe, mögen sie noch so ungerecht sein, nimmt Johannes so stumm wie ein Bild entgegen; fußfällig bittet er selbst um Verzeihung; nichts ist so nieder, daß er nicht freiwillig es ausführt.[8])

1) Vita Joh. Gorz., c. XXXIII p. 346; c. XXXVII p. 347. 2) Vgl. dazu die c. XXXV–XXXVIII p. 346/47 und ferner c. XXXIX–XLIII p. 348–349. 3) Ebd., c. XXXVIII p. 347: „Johannes, quo maiore nemo ardore exilii estuabat.“ 4) Ebd., c. XLIV p. 349/50. 5) Ebd., c. XLV p. 350. Bis hierher gedieh die Arbeit; sie wurde beiseite gelegt und erst im Dezember 978 auf Veranlassung des Bischofs Deoderich von Metz und Folcmar von Utrecht wieder aufgenommen (c. XLVI ff.). Der Verfasser geht nun zunächst auf die Gefährten des Johannes ein und schafft dadurch mit Bewußtsein (vgl. c. XLIX, wo er den Plan seines Werkes verteidigt) einen wirkungsvollen Hintergrund für die Persönlichkeit des Johannes, dieses gänzlich „unvergleichlichen Mannes, der wie ein Einsiedler unter der Menge lebt“. Die eine oder andere hier geschilderte Gestalt wird später (vgl. c. III dieser Arbeit s. u.) noch behandelt werden. 6) Ebd., c. LXXII p. 357. 7) Ebd., c. LXXIII p. 357. 8) Ebd.,

Er macht alle Arbeit mit, wäscht, kocht, putzt, spült ab, trägt Wasser herbei und wäscht den Brüdern die Füße. — Das ist ihm nicht genug, er backt heimlich das Brot. Seine Arbeit aber findet nicht immer eine gerechte Beurteilung, man nennt ihn geizig, überkritisch, ja man wirft ihm persönliche Habsucht offen in das Gesicht; Johannes bleibt auf die Schmähung so ruhig und still wie ein Felsen.[1]) Lüge und Falschheit haßt er aus ganzer Seele; so still und wortkarg er war, hier konnte seine Stimme heftig wie ein Donner grollen[2]); noch mehr verabscheut er die Schmeichelei „an welcher Krankheit die meisten von uns leiden". Mußte er einmal mit den Großen der Welt für das Kloster verhandeln, so war er vorsichtig mit dem Worte und überschritt nie die Grenze der Wahrheit. Im Fasten und Wachen steht der Heilige unerreicht. Ihm war der Tag gegeben zur Arbeit und die Nacht zum Gebet. Die ganze Unruhe, vielleicht kann man sagen die „Reizsamkeit", spiegelt sich wider in der Art, wie er die Nächte vollbringt[3]): Zwischen Nocturn und Matutin, wenn alle andern schlafen, summt er gleich der Biene seine Psalmen; jetzt geht er unter Kniebeugen von Altar zu Altar; dann sitzt der Heilige eine kleine Weile, um sich wieder zu erheben. Er geht, bleibt stehen eine Zeit, dann begibt er sich in das Freie, um von den Sternen zu lesen, was es an der Zeit; dann sieht er nach den Lichtern, geht in den Schulraum oder flicht Netze. Ist Johannes im Schlafsaal, dann sieht er auch hier nach den Lichtern, er putzt sie, auch wenn es völlig überflüssig ist. Dann eilt er wieder heimlich zur Kirche, wirft sich vor dem Altar nieder und verzehrt sich in Tränen und Schluchzen. Er kämpft gegen die Anwandlung des Schlafes; wenn er bei der Lektüre davon überfallen wird, dann springt er auf und geht psalmenbetend auf und ab.[4]) Johannes liest, wann er nur die Zeit hat, eifrig; die Moralien Gregors, Augustin, Ambrosius lernt er fast auswendig. Schon hat er sich mit vieler Mühe etwas in die Trinitätslehre Augustins eingelesen, da verbietet Einold die weitere Lektüre, und widerspruchslos greift Johannes zu den erbaulichen Leben der Heiligen.[5]) Trotz des strengen Fastens und der Nachtwachen — Johannes versagt sich zudem alle Annehmlichkeit: Bad, Arznei in der Krankheit; er trägt die schlech-

c. LXXIVff. p. 358 „... ut nil tam esset abiectissimum, quo non se ultraneus inclinaret. Unde et ipsas latrinas fratrum eum frequenter purgasse..."

1) Vita Joh. Gorz.: „... ipse ut rupes immota manebat." 2) Ebd., c. LXXIX p. 359. 3) Ebd., c. LXXX p. 359. 4) Ebd., c. LXXXII p. 360. 5) Ebd., c. LXXXIIIf. p. 360f.

teste Kleidung und verschmäht selbst den Glanz der Stiefel[1]) – besorgt der Heilige die Verwaltung des Klosters ausgezeichnet. Der praktische Blick des unermüdlichen Mannes nützt jedes Hilfsmittel geschickt aus; die alten Salinen werden ausgebessert, neue gekauft; die Fischzucht, der Weinbau, die Viehwirtschaft wird rationell betrieben.[2]) Das Kloster selbst wird mit einer Mauer umgeben, für den Schmuck der Kirche wird gesorgt, für Glocken und andere Geräte.[3]) Noch einmal unterbricht der Verfasser den Gang der Erzählung und kommt wieder auf die Hauptsache zurück: die Askese. Johannes hatte sich nämlich ein eigenes Fastengesetz gemacht, das er wohl eine Zeitlang durchsetzen konnte; dann aber rächte sich die Überspannung: er bricht eines Tages bei der Arbeit zusammen.[4]) In der Folgezeit beobachtet er nur mehr eine doppelte Fastenzeit: vor Weihnachten und vor Ostern, die aber auch streng eingehalten wurde, so daß jede Störung durch Festtage oder Reise nachgeholt wurde. Sein Magen war allmählich so geartet, daß er nur mehr Pflanzenkost vertragen konnte. Bis zu seinem Lebensende beharrte der Heilige bei dieser asketischen Strenge.[5])

Das Kloster vergrößert sich inzwischen immer mehr; aber des Bischofs Adalbero Eifer für diese Sache ist erkaltet; ja er beeinträchtigt offenbar die Rechte von Gorze, so daß die Brüder nach Trier übersiedeln wollen.[6]) Das erste Zusammentreffen nach längerer Zeit zwischen Johannes und Adalbero ist denn auch eine stillschweigende Kriegserklärung; die beiden wissen genau wie es steht, vermeiden aber vorsichtig, den wunden Punkt selbst zu berühren; Adalbero verbirgt seine Aufregung, indem er die Augenlider senkt; Johannes entfernt sich, nachdem seine Vorstellungen keinen Erfolg hatten. Der Bischof wird erst durch eine Traumerscheinung zur Nachgiebigkeit gebracht. Bei anderen Gelegenheiten aber führt Johannes allein die Sache des Klosters zum Siege[7]); jede Gelegenheit benützt er den Besitzstand zu vermehren[8]); er begeht kein Unrecht[9]), duldet aber auch keines; Unerschrockenheit

---

1) Ebd., c. LXXIX p. 359. Es ist natürlich, daß diese Askese noch wertvoller ist, insofern der Heilige den Bedürfnissen der andern um so liebevoller entgegenkommt, während er sich selbst alles Angenehme versagt. 2) Ebd., c. LXXXV ff. p. 361/62. 3) Ebd., c. XC p. 362. 4) Ebd., XCII p. 363. 5) Ebd., c. XCIV f. p. 363 f. 6) Ebd., c. LIV p. 352 und c. XCV ff. p. 364/65. 7) Ebd., c. IC–CII p. 365: Übernahme des Dorfes Warengéville. 8) Ebd., c. CX p. 368/69: Bei dem Todesfall des Grafen Hamedeus. 9) Ebd., c. LXXXVII p. 361.

und ein starker Wille[1]) sind seine Genossen und der unbedingte Gehorsam bei Aufträgen, die der Abt ihm zuerteilt.[2])

So war Johannes dem Kloster eine unersetzliche Kraft, und es ist erklärlich, wenn Abt Einold den Freund nur ungern fortläßt. Johannes hat sich nämlich freiwillig erboten, im Auftrage Otto I. die Gesandtschaft zum Kalifen Abderrahman von Spanien zu übernehmen; hoffte er doch das Martyrium dabei zu erringen.[3]) Johannes bewährt in dieser Sache alle die Eigenschaften, die sein Biograph schon früher hervorgehoben: der Heilige ist offen und ehrlich, unerschrocken und von einem eisernen Willen, der selbst den Kalifen zur Bewunderung bringt. Die einzelnen Episoden sind dabei so lebendig und individuell geschildert[4]), daß man den Verlust des Folgenden — die Erzählung bricht mitten in der Unterredung des Kalifen mit Johannes ab — nur aufs äußerste bedauern kann. So viel aber darf auch aus dem unvollendeten Werke für die vorliegende Arbeit geschlossen werden: Die Schilderung der Persönlichkeit des Heiligen ist eine durchaus individuelle, die sich oft in scharfen und absichtlichen Gegensatz zu den Forderungen des Schemas stellt. Die drei hervorstechendsten Züge des Johannes begegnen uns schon im Prolog: Seine asketische Natur[5]), die Verschlossenheit seines Charakters[6]), endlich seine eiserne Willensstärke.[7]) Der Werdegang des Johannes, wie er an eine Türe um die andere klopft, ob er nicht die Wahrheit fände; wie ihm keiner geben kann, was eben seinem Wesen entspräche, obgleich sie alle dasselbe Ziel vor Augen haben, würde wohl auch modernen Ansprüchen genügen müssen. Ein reich

1) Ebd. c. CIV—CIX p. 357—368. Der Streit des Klosters mit Graf Boso. 2) Ebd., c. CV p. 367: „Ille (Joh.), cui oboedientia cuncta difficilia vel impossibilia facilia et possibilia reddiderat..." 3) Ebd., c. CXV—CXXXVI p. 369—377. Da Giesebrecht, Gesch. d. d. Kaiserz. I p. 506, einen Auszug über diese Kapitel bringt, kann hier auf eine Darstellung des Verlaufes der Gesandtschaft verzichtet werden. 4) Z. B. die Szene, wie Johannes das große unheilkündende Schreiben des Kalifen erst nach der Messe öffnet und dann beim Diktat der Antwort so in Aufwallung gerät über die ihm zugefügte Behandlung, daß sein „elegantissimus atque assuetissimus" Schreiber gar nicht mehr folgen kann (ebd., c. CXXIV—CXXVI p. 373); oder wie Johannes sich weigert in anderer Kleidung als der Kutte vor dem Kalifen zu erscheinen (ebd., c. CXXXI p. 375). 5) „... sane ut sibi semper moris parcissimae." 6) „... si tamen quisquam ille intimus ei existeret, qui aliqua ex eo extorquere se posse confideret..." 7) „... illam examinationem (Todeskampf) viri iusti, quam quidem ipse, ut inter cuncta semper inflexibilis, sapienter et aequo animo tolerabat..."

entwickeltes Innenleben, das selbst dem Vertrautesten soviel wie verborgen bleibt[1]), wird unter den Zwang einer fast übermenschlichen Abtötung gestellt; es müßte verborgen geblieben sein, würde nicht in den durchwachten Nächten das ganze seelische Leben in seiner zweifelnden Unruhe mit einmal uns vor Augen treten. Hier sind keine Visionen, die einen Ausweg zeigen oder trösten; selbst muß Johannes sich durch die Leidenschaften und Widersprüche des Lebens kämpfen. Die Waffen, die der Heilige benutzt, sind ihrer drei: „Mundi contemptum, facultatum renuntiationem, abiectionem sui."[2]) So wird das Leben des Johannes zugleich aufs innigste verbunden mit der Idee der Askese, die im zehnten Jahrhundert zu neuem Dasein kommt und in dem Martyriumsgedanken die extremste Fortbildung erreicht. Diese Idee findet ihren feurigsten Apostel in Bruno von Querfurt, der selbst im Jahre 1008 von den Heiden getötet wird. In der Biographie des hl. Adalbert sendet er die Verherrlichung des Martyriums über die christliche Welt.

Die Biographie des hl. Adalbert von Prag
verfaßt von Bruno von Querfurt.

Das Werk Brunos ist schon durch die Todesart Adalberts ein Heiligen-Leben[3]); der Märtyrer wurde wahrscheinlich bereits 999 in Rom heilig gesprochen; seine Verehrung begann sofort nach seinem Hinscheiden. Was die Arbeit Brunos als Heiligen-Biographie charakterisiert, ist neben der persönlichen Bekanntschaft des Verfassers mit Adalbert die Ausschließung der Wunderkraft. In der ersten Redaktion führt der Autor die von Canaparius erwähnten Wunder mit der Bemerkung ein: „Zeichen und Wunder zeigen den Heiligen, aber machen ihn nicht."[4]) In der zweiten Redaktion übergeht Bruno die Wunder überhaupt; darin liegt der Grund für die Auswahl des zweiten Werkes in bezug auf die vorliegende Arbeit.

„Entsprossen ist die purpurne Blume den böhmischen Gefilden," beginnt Bruno sein Werk über Adalbert. Sein Vater[5]) ist reich und

1) Vita Joh. Gorz., c. IL p. 351: „... cum ita vitam egerit, ut solitarius inter multitudines vixerit." 2) Ebd., c. XX p. 342. 3) Vita Adalberti, MG. SS. IV p. 596–612. Vgl. dazu Wattenbach, GQ., B. I p. 387 ff., wo die einschlägige Literatur vermerkt ist, darunter bes. Voigt, Der hl. Adalbert. 4) Vita Adalberti, Bielowski, Mon., Poloniae hist., c. XVII p. 203. 5) Vita Adalberti auctore Brunone. c. I p. 596; dagegen Vita Adalberti auctore Canapario c. I p. 581: Sein Vater ist bei allem Reichtum ein treuer Beobachter des göttlichen Gesetzes und wandelt eifrig nach den Vorschriften der Priester.

freigebig, aber als Mensch ein mittelmäßiger Charakter; er verachtet die eheliche Treue. Die Mutter zeichnet ebenso edle Herkunft wie Reinheit der Sitten aus. Der kleine Adalbert erkrankt bald nach seiner Geburt schwer, wird aber der Maria geweiht und gesundet.[1]) Der erste Unterricht wird dem Knaben von einem Priester erteilt; doch muß anfangs der Vater mit dem Stocke nachhelfen.[2]) Dann kommt Adalbert zur weiteren Ausbildung nach Magdeburg, wo er den Unterricht des berühmten Octrik genießt. Der Knabe ist aufgeweckt und lernt gut; aber wenn der Lehrer den Rücken dreht, dann verbringt der kleine Heilige wohl einmal den ganzen Tag unter Spielen.[3]) Soll der Junge dann in der Schule lesen, dann geht es nicht; der Lehrer greift zum Stock; kaum sind die ersten Schläge gefallen, da schreit der Knabe auf lateinisch, dann auf deutsch, zuletzt in der Muttersprache: „Laßt mich los! Ich werde lesen!" Und wirklich geht es auf das Beste. Mit ausgezeichneten Kenntnissen ausgerüstet kehrt er in sein Elternhaus zurück.[4]) Sein Sinn ist noch ganz auf die Welt und ihre Freuden gerichtet. Da stirbt der Bischof von Prag eines schrecklichen Todes; erschüttert geht Adalbert in sich.[5]) Sein Leben wird fromm und rein, so daß im Jahre 983 das Volk ihn zum Bischof von Prag wählt; es erfolgt die Investitur durch Otto II. Nach Prag zurückgekehrt, zeichnet sich der Heilige aus durch die Werke der Barmherzigkeit. Durch langes hartes Fasten und Wachen wird er Herr über sein Fleisch.[6]) Gut war sein Leben, gut seine Lehre, die er selbst in seinem Wandel befolgte. Aber das Volk hatte einen harten Nacken und die Menschen waren Knechte ihrer Leidenschaften; umsonst war da die Arbeit Adalberts und er verläßt sein Bistum, um nach Jerusalem zu pilgern.[7]) Von Rom aus zieht Adalbert nach Monte Casino, wo man ihn von der Wallfahrt abbringt. Doch verläßt er bald wieder das Kloster und kehrt auf den Rat des hl. Nilus nach Rom zurück, wo er im Kloster St. Bonifaz ein Leben voll Demut und Selbstentsagung führt.[8]) Niemals gibt er sündigen Gedanken Macht in sich; was immer an seine Seele sich drängt, das macht er sogleich den Älteren kund. Sein Mund kennt keinen Widerspruch und keine harte Rede; er ist stets gerne bereit, jede Arbeit zu tun. Da ruft man den Heiligen zurück nach Prag; traurig ge-

1) Vita Adalberti, ebd., c. II p. 596. 2) Ebd., c. III p. 596. 3) Ebd., c. V p. 597. 4) Ebd., c. VI p. 597. 5) Ebd., c. VII p. 597. 6) Ebd., c. XI p. 599. 7) Ebd., c. XII p. 600. 8) Ebd., c. XIV p. 602.

horcht er dem Befehfe des Papstes.[1]) Anfangs geht wohl alles gut in seiner Diözese; bald aber fallen die Böhmen in ihre alten Laster zurück. Als einmal eine Ehebrecherin bei ihm Zuflucht sucht und von ihm in der Kirche verborgen wird[2]), da stürmen die Verfolger zum Palaste. Adalbert hört ihre Drohungen voll Freude und erwartet zwischen Hoffen und Bangen, ob Gott ihm jetzt das immer ersehnte Martyrium wohl schenke.[3]) Aber die Rotte bricht in die Kirche ein und mordet das Weib. So häufen die Böhmen Frevel auf Frevel; zuletzt verläßt Adalbert das Bistum wieder und zieht nach Rom.[4]) Hier im Kreise von Gesinnungsgenossen kann er nach seinem Wesen leben: „raptus in altum, contemplatur dulcius Deum". Aber wieder ruft man ihn zurück; Willigis von Mainz dringt mit allem Nachdruck darauf. Traurig zieht der Heilige von Rom weg; aber in seinem Herzen hat er die lebendige Hoffnung auf das Martyrium, wonach sein Herz in tiefem Sehnen brannte. Wie eine Ermutigung klingt es, wenn Bruno dem Heiligen zuruft: „Mann Gottes, fürchte dich nicht! Du hast ein Ziel, gehe sicher! Der Stern des Meeres wird deinem Wege vorangehen und Petrus, der treueste Führer, sich zu dir gesellen!"[5]) Adalbert zieht mit dem Kaiser über die Alpen, betet in Toul bei St. Martin, in Paris bei St. Dionys und in Fleury am Grabe des hl. Benedikt.[6]) In Mainz weilt Adalbert Tag und Nacht bei dem Kaiser; in Selbsterniedrigung wäscht er heimlich die Stiefel der Hofleute. Hier auch ist es, wo er im Traume das ersehnte Lebensende vorauszusehen glaubt.[7]) Am Hofe Boleslavs, wohin der Heilige sich gewendet hat, erfährt er, daß die Böhmen sich weigern, ihn wieder aufzunehmen; voll Freude dankt er Gott, daß er diese Bande gelöst habe.[8]) Nun ist der Weg offen zu dem „schönen Martyrium". Mit Hilfe Boleslavs beginnt Adalbert sein Missionswerk von Gnesen aus[9]), eilt dann in das Gebiet von Danzig „in glühender Hoffnung für Christus zu sterben". Die Begleiter, die ihm Boleslav mitgegeben, verlassen auf einer kleinen Insel den Heiligen und seine beiden Gefährten.[10])

---

1) Vita Adalberti, c. XV p. 602/03. 2) Ebd., c. XVI p. 603. Canap. malt die Szene mit einem alten Motiv weiter aus: Der Heilige ist bereit, die Schuld des Ehebruches auf sich selbst zu nehmen; nur mit Mühe kann Willico ihm diese Absicht ausreden (MG. SS. IV, c. XIX p. 589). 3) Ebd., c. XVI p. 603. 4) Ebd., c. XVII p. 603. 5) Ebd., c. XVIII p. 604–605. 6) Ebd., c. XIX d. 605. 7) Ebd., c. XX p. 605. 8) Ebd., c. XXII p. 607. 9) Ebd., c. XXIV p. 608. 10) Genau lautet die Stelle: „... locum, qui circumlabente unda fluminis imitatur insulae vultum."

Bald versammeln sich die Eingebornen um die Missionare; Adalbert wird durch einen Ruderschlag zu Boden geworfen und dankt Gott für diese Gnade; zuletzt werden sie vertrieben. Dasselbe Schicksal wird den dreien am nächsten Ort, wohin sie gekommen, zuteil.[1]) Tiefe Mutlosigkeit überfällt da den Heiligen: sein Unternehmen ist ohne jeden Erfolg und auch das Martyrium wird ihm nicht gegönnt. Adalbert faßt den Entschluß, unter weltlicher Tracht in das Land der Liutizen zu gehen, um dieses Volk dem Sohne des Kaisers[2]) zu gewinnen oder dem langen Sehnen ein Ende zu setzen. Wieder ist es eine Ermutigung, die Bruno dem Heiligen zuruft: „Verehrungswürdiges Haupt, was ermüdest du dich mit schweren Gedanken! Nahe ist, was du suchst! . . . Bald wird dir Gott geben, was du so lange Zeit gesucht hast, mit treuer Leber, mit demütiger Liebe, mit rechtem Wort (ore), mit reinem Herzen und mit ganzer Seele! ... Wie wird der Himmel lachen, wenn er den Slawen bekränzt eintreten sieht!" In Rom haben inzwischen Träume den baldigen Tod des Heiligen ahnen lassen.[3]) Dieser aber zieht mit den beiden Gefährten im Heidenlande am Ufer des Meeres dahin; erschreckt fährt er zusammen, als am Meere draußen die Wogen aufbrausen.[4]) Lächelnd verspottet der eine Begleiter Gaudentius die Angst: Was soll werden, wenn die Feinde dann kommen? — „Dann wird Gott zu Hilfe kommen." — So vergeht die Nacht in banger Erwartung; der Morgen bricht an; die drei ziehen weiter; bald aber überfällt sie tiefe Ermattung; sie legen das Haupt auf die Erde und schlafen. In Banden gelegt, erwachen sie. Und siehe, Adalbert wird von der Bitterkeit des Todes überfallen.[5]) Doch auch Christus hat Blut geschwitzt am Vorabend seines Sterbens und sprach zu seinen Jüngern, er sei betrübt bis zum Tode. Wieder spricht Bruno dem Heiligen Mut zu. Wer für Gott das Blut vergießt, dem ist der Weg zum Himmel offen, der Satan hat keine Gewalt über die Seele.[6]) Welches Glück, welcher Ruhm, so zu sterben, ohne den Makel einer Sünde. Welche Freude, die Augen zu schließen auf dieser Welt, um sie im nächsten Augenblick zu öffnen und Gott zu sehen! — Die tiefe flammende Begeisterung Brunos bricht durch: „Zeige uns, daß nichts unter dem Himmel schöner, süßer ist, als für den süßesten Jesus zu geben das süße Leben!"[7]) Auf einer Anhöhe wird Adalbert, der

1) Vita Adalberti, ebd., c. XXV p. 608. 2) Ebd., c. XXVI p. 609. „Imperatoris filio" ist ein seltener Ausdruck für Christus. 3) Ebd., c. XXVII p. 609. 4) Ebd., c. XXVIII p. 609. 5) Canaparius: Der Heilige ermahnt und ermutigt seine Gefährten. c. XXX p. 595. 6) Ebd., c. XXX p. 610. 7) Ebd., c. XXXI p. 611.

seit der Gefangennahme kein Wort gesprochen haben soll, von sieben Lanzenstichen durchbohrt und haucht wie Christus an einem Freitag die Seele aus.[1]) Der Körper kehrt zur Erde zurück, die Seele tritt ein in das ewige Leben und bewundert das Lächeln Gottes und die Freude des singenden Himmels. „Über die Engel steige ruhmvoll empor, du Märtyrer, zum König der Märtyrer, zum lebendigen Erlöser, zu ihm selbst, vor dessen Antlitz Erde und Himmel fliehen, sprich mit ihm von Antlitz zu Antlitz, wie der Mensch zu seinem Freund!"[2])

Soll man diese Heiligen-Biographie beurteilen, so wird vor allem das Hervortreten des „subjektivistischen" Momentes auffallen. Die Apostrophen an den Heiligen von seiten des Hagiographen tragen ein durchaus persönliches, individuelles Gepräge, das von den rein erbaulichen Gemeinplätzen weit verschieden ist. Hier sind sie einer tiefen augenblicklichen Gemütsbewegung entsprungen; der Leser hat wohl dabei das Gefühl, Bruno selbst wünsche sich an die Stelle des hl. Adalbert, um so handeln zu können, wie er empfindet. Dieses völlige Aufgehen in der Idee des Martyriums bedingt in dieser Biographie eine Vernachlässigung der Schilderung der Person; diese ist im Gegensatz zu Bruno von Köln und Johannes von Gorze teilweise nur mehr Mittel zum Zweck. Immerhin aber ist doch die Gestalt des Heiligen mit vielen individuellen Zügen ausgestattet, die um so höheren Wert haben, als sie im offenen Widerspruch zum schematischen Werke des Canaparius niedergeschrieben sind.

Ein doppeltes Ergebnis scheint aus den hier behandelten Beispielen gewonnen zu sein: Die Darstellung zeitgenössischer Heiligen geht nicht von einem „Ideal-Typus" aus, der lediglich durch schmückende Beiwörter näher charakterisiert ist, sondern sie legt die Einzelerscheinung des Individuums selbst zugrunde, was der Annahme einer allgemeinen Typik des Seins wie des Empfindens dieser Zeit widerspricht. Gewiß, es gibt ein letztes Ideal für den Heiligen, das ist Christus. Ihm aber wurde nicht erst auf dem Pergament des Hagiographen die Gestalt des Heiligen angeglichen, sondern das Leben des einzelnen historischen Heiligen war eine mit aller Kraft des Wesens erstrebte Nachfolge Christi. Andrerseits: So wenig das zeitgenössische Heiligen-Leben als das Produkt einer farblosen Typik und eines starren Schemas betrachtet werden darf, so wenig ist es den Strömungen der Zeit entrückt. Die drei Bio-

1) Vita Adalberti, c. XXXII p. 612. 2) Ebd., c. XXXIII p. 613.

graphien haben vielmehr gezeigt, daß in dem Streben und Fühlen, in dem Tun und Leiden des Heiligen das Tun und Leiden, das Streben und Fühlen der Zeit selbst zum Durchbruch kommt, daß die Heiligen gleichsam die großen Ideen des Jahrhunderts verkörpern. – Nahe liegt nun der Schluß, es möchten sich die Heiligen-Leben in ihrer Gesamtheit nach dieser Seite hin ebenso zueinander verhalten wie rücksichtlich der Erfassung und Schilderung der Persönlichkeit, mit anderen Worten: Was Heiligen-Biographie und zeitgenössische Heiligen-Vita auf Grund tatsächlichen Geschehens und wirklicher Verhältnisse wiedergeben, das wird willkürlich, dem Verlangen der jeweiligen Zeit entsprechend in die nichtzeitgenössische Heiligen-Vita und Legende hineingetragen.

Das zu untersuchen soll die Aufgabe des folgenden Kapitels sein.

Drittes Kapitel.

Das Heiligen-Leben, ein Spiegel der Zeitideen.

Das Christus-Ideal.

Seit Christus in die Welt getreten, ist sie um ein Ideal reicher geworden, das wie kein anderes die Gedanken der Menschheit an sich bindet. Kein Jahrhundert konnte achtungslos an ihm vorübergehen; schlossen einmal die Menschen ihre Augen, dieses Ideal nicht zu sehen, aus den Gedanken war es nicht zu bannen. Mächtig, den Wechsel überdauernd, steht es aufgerichtet über dem Weg der Zeit. In seinem Lichte wandeln die einen, es gehen die anderen in seinem Schatten. Wer das Heil erreichen will, der nehme das Kreuz auf sich und folge Christus nach. Damit war für jeden Heiligen die Nachfolge Christi das α und ω des Lebens. „Jeder Vergleich dieser Legenden im großen zeigt, daß auch das scheinbar Geschichtliche im Leben des einzelnen Heiligen eine Beziehung zu dieser alles andere erdrückenden Gedankenwelt hat.“[1]) Was also dem Historiker als einziger sicherer Ausgangspunkt bleibt, ist ein Schließen auf die Zeit selbst; denn wie diese das Ideal sieht, was sie davon für sich nimmt, ist ihr Eigengut, ist das Individuelle der Zeit.

---

1) W. Goetz, Quellen zur Geschichte des hl. Franz v. Assisi. 1904 p. 259.

Im zehnten Jahrhundert treten alle deutschen Stämme aus innerem Bedürfnis der Lehre Christi entgegen. Die Bekehrung war bisher, wie bei den Sachsen, durch das Schwert geschehen, oder wenigstens durch den Zwang des Herrschers, der in der Verbindung mit dem Christentum einen politischen Vorteil sah. Den Rebellen oder Vaterlands-Verräter traf ebenso die Todesstrafe wie den Verächter kirchlicher Hauptsatzungen. Das Christentum war zudem bei den Deutschen nicht an die Stelle eines morschen, überlebten Glaubens getreten, sondern man unterwarf sich dem stärkeren Gott; ein innerer Drang war nicht vorhanden. Die Kapitulare Karls des Großen, Ludwig des Frommen, Reginos Werk über die Kirche lassen erkennen, mit welcher Zähigkeit man am alten Glauben hing und wie trotz der vielen von der Kirche eingegangenen Kompromisse das Heidentum und seine Vorstellungen weiterlebten. Die Persönlichkeit Christi zeigte aber allmählich auch bei dem deutschen Volke die werbende Kraft und gerade im zehnten Jahrhundert hat sie zum erstenmal die Seele des Deutschen mit ganzer Macht erfaßt. Das Gegensätzliche des Gott-Menschen wirkte vor allem. Christus, der Gott, war ärmer als alle in die Welt getreten; nichts war ihm eigen, kein Geld und kein Gut. Er, der mit seiner Hand die Welt umschließt, ist in armselige Windeln gewickelt; der über den Sternen thront, liegt in der Krippe.[1]) Christus hat nichts, wo er sein Haupt zur Ruhe legen kann; er führt ein Leben ohne Heimat, ohne Weib und Kind. Christus, dem alle Macht zu Gebote stand, reichte, wenn er auf die linke Wange geschlagen ward, die rechte dar und bat im Sterben noch um Vergebung für seine Feinde. Solche Gegensätze ergriffen mit unwiderstehlicher Macht die Gemüter. Das Leben des Heilandes wurde bis in die äußersten Konsequenzen nachgedacht und nachgelebt, trotzdem oder vielmehr weil es in allem der eigenen Natur widersprach. Es war ein jugendfrisches Volk, das für die Freude am Dasein ein Leben eintauschte, das voll Leiden war, das eine Häufung von Schuld gegenüber dem Schöpfer bedeutete, vor dessen Größe und Reinheit der sündige Mensch nicht bestehen konnte.[2]) Je mehr sich der Deutsche aus eigenem Antrieb mit der Persönlichkeit Christi beschäftigte, desto klarer und selbständiger erkannte er: ewiges Leben gewinnen heißt auf

1) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, Ascensio, Vers 40ff. p. 31; Maria, Vers 875ff. p. 29. 2) Rather von Verona, De nuptu cuiusdam illicito, Migne, Pat. lat. B. 136 p. 567; De otioso Sermone, ebd., p. 573; Dialog. confess., ebd., p. 393.

das irdische verzichten.[1]) So wurde die Nachfolge Christi zu einer Flucht vor der Welt: Eremitentum und Klosterleben; zu einer Flucht vor dem eigenen Ich und seinen Begierden: Askese; zu einer Flucht aus dem Leben selbst: Martyrium. Daß diese Ideen mit so großer Macht um sich griffen, lag aber nicht allein in der Art des Erfassens des Christus-Ideals, es lag in dem Gedanken der ewigen Vergeltung, es lag in dem bangen Fragen nach der Heilsgewißheit, es lag nicht zuletzt in den Zeitverhältnissen selbst.

Von Ludwig dem Kinde bis Otto III.

Unsagbar trübe hatten sich die politischen und kulturellen Verhältnisse zu Beginn des zehnten Jahrhunderts gestaltet. Staat und Kirche waren am Ende ihrer sittlichen und materiellen Kraft. Wohl erhob Otto I. das Reich zu gewaltiger Höhe. Aurea tempora nennt Thietmar von Merseburg diese Zeit. Durch seine Siege war der Kaiser zu hohem Ruhm gelangt; die Furcht und die Gunst vieler Völker hatte er sich erworben; die ganze Christenheit schaute und hoffte auf ihn.[2]) Er war geboren worden: „orbi non minus gloriae quam fructui."[3]) Den Kaiser allein nimmt Rather von Verona aus von der allgemeinen Verderbtheit der Welt[4]): alle Tugenden des Herrschers und des Menschen sind in ihm vereint. — In dieser Zeit der Macht konnte die Biographie Brunos von Köln entstehen. Kaiser und Bischof, Reich und Kirche hatten ein Ziel: die Erhaltung und Verbreitung des göttlichen Friedens auf Erden.[5]) Das Werk des großen Kaisers und des Heiligen aber sank zusammen, als in den Händen ihres Enkels Otto III. die Geschicke des Reiches lagen. Er war ein guter Fürst aber auf falschem Wege.[6]) Gleich den alten heidnischen Kaisern mühte er sich vergeblich ab, den toten Schmuck des gealterten Rom zu neuem Leben zu bringen.[7]) Als Otto zum drittenmal nach Rom zog, seine uferlosen Pläne auszuführen[8]), da sah er sich

1) Vita Brunonis, c. XXX p. 30. 2) Widukindi Res. gest. Sax., Liber III, c. LVI p. 94. 3) Vita Johann. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XLIII p. 349. 4) Rather von Verona, Qualitatis conject., Migne, Pat. lat. B. 136. 16 p. 545. 5) Vgl. Vita Brunonis, MG. SS. in usum schol. c. XLI und XLII p. 42/43. 6) Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2 c. VII p. 724. 7) Ebd., c. III p. 720. 8) Vielleicht ist die Vorstellung des Weltreiches, wie Otto III. es wollte, eine Verquickung des römischen Imperiums mit der augustinischen Civitas Dei auf Erden; so würde das Eingehen auf die asketischen Ideen der Zeit-Heiligen für den Herrscher eines solchen Reiches aus innerer Notwendigkeit sich er-

gezwungen, die geliebte Stadt wieder zu verlassen; er starb 1002 zu Paterno, bevor er den Eingang in die ewige Stadt sich hatte wieder erzwingen können. Die deutsche Herrschaft brach zusammen; Italien erhob sich gegen alles, was deutsch war; in der Heimat selbst hatte die nationale Partei bereits an eine gewaltsame Änderung der Verhältnisse gedacht.[1]) Wieder scheint der politische Zusammenbruch bevorzustehen. „Es ist als kehre die Welt sich gegen die eigenen Eingeweide; wie das Meer im Sturme, so brandet sie auf zu Schlacht und Kampf; die Heiden erheben sich gegen die Christen. Und nicht genug! Verblendet durch unrechten Haß beginnen die christlichen Reiche unter sich selbst zu streiten in wütendem Kampfe."[2]) So zeichnet Bruno die Situation an der Wende des ersten Jahrtausend. Nicht nur Kriege und Fehden wüten; fürchterliche Epidemien herrschen; Trockenheit und Hungersnot quälen die Menschen; ungeheure Brände suchen besonders Italien und Frankreich heim; der wilde Vesuvausbruch verbreitet Entsetzen; eine Reihe hoher und bedeutender Persönlichkeiten rafft schnell der Tod hinweg.[3]) Es ist begreiflich, wenn der Gedanke auftaucht: mit dem Ende des ersten Jahrtausend nahe der Weltuntergang.[4]) So ist das Jahrhundert umschlossen von Krieg und Not aller Art — man denke dazu an die Persönlichkeit Karls des Großen und stelle ihr Ludwig das Kind und Otto III. gegenüber — und die Schuld liegt allein in der Sündhaftigkeit des Menschen.[5]) Wo aber soll der einzelne sein Heil suchen, da die Priester selbst verderbt sind, die Klöster zerstört oder zuchtlos geworden[6]), da die Obrigkeit ohne Gewalt und die Heiden im Lande wüten. Flucht aus der Welt in die Einsamkeit scheint noch die einzige Rettung; hier winkt durch stilles Leiden der innere Frieden, die Gewißheit des ewigen Heiles. So tritt mit dem ausgehenden neunten Jahrhundert die Erscheinung der Eremiten und Klausnerinnen hervor[7]),

---

klären. Auch der chiliastische Wahn würde am Hofe des Kaisers eine andere Färbung bekommen haben: nicht ein Untergang der Welt, sondern ein Untergang aller Einzelnreiche in dem neuerstehenden Gottesreich auf Erden.

1) Richter, Annalen p. 166. Giesebrecht, Gesch. d. d. Kaiserzeit I. 1873 p. 750. 2) Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, c. IX p. 725. 3) Vgl. dazu: Ex Rudolfis Glabri histor. libris V, MG. SS. VII, Liber II, c. VII p. 61. 4) Vgl. dazu c. IV dieser Arbeit p. 140. 5) Acta Concil. Trosl., Migne, Pat. lat. B. 133 p. 675ff. Vita Anskarii, MG. SS. II, Prolog p. 689ff. 6) Vita Joh. Gorz., MG. SS. IV, c. XX p. 342 und Miracula S. Ghisleni, MG. SS. XV_2, c. X p. 583. 7) Vita Liutbirgae, Pez, Thes. II. pars III c. VI p. 156.

um im Laufe des zehnten Jahrhunderts eine fast beängstigende, epidemieartige Verbreitung zu gewinnen.[1])

Eremit und Rekluse.

Bis in die Zeit Ludwig des Jüngeren (876—882) lebt zu Michaelstein unweit Blankenburg Liutbirga als Klausnerin.[2]) Schon als Haushälterin im Hause des Grafen Bernhard hat sie ein streng asketisches Leben geführt; tagsüber die Arbeit, in der Nacht Wachen und Beten. Ihr Körper ist abgezehrt, die Hautfarbe leblos; die Knochen hängen nur mehr durch die Sehnen und Haut zusammen.[3]) Nicht zufrieden mit dieser Askese läßt die hl. Jungfrau sich in eine abgelegene, enge Zelle einschließen, wo sie bis an ihr Lebensende weilt. Wasser, Brot und Kräuter, an den Festtagen Fische und Obst, bilden die Nahrung; zwischen Gebet und Arbeit vergeht der Tag.[4]) Aber den ersehnten Seelenfrieden findet sie nicht; unaufhörlich verfolgt sie der Satan, und mit ihm kämpft sie bis ans Lebensende.[5]) — Zu Beginn des zehnten Jahrhunderts lebt in St. Gallen Wiborada.[6]) Aus vornehmer Familie stammend, gibt die Heilige schon als Mädchen sich der Armen- und Krankenpflege wie der Askese hin. Um Gott noch mehr zu dienen, läßt sich die Jungfrau erst in St. Georg am Bodensee eine Zelle bauen; dann will sie für immer als Reklusin leben. Bischof Salomon von Konstanz erfüllt den Wunsch, wonach ihr ganzes Sein dürstet.[7]) In St. Gallen wird die Zelle gebaut, wo nun die Heilige ein Leben voll Entbehrungen führt. Der Leib ist nur mit dem Bußhemde bedeckt; der Körper entstellt durch Kälte und Hunger. Gleichzeitig mit ihr lebt Rachilda.[8]) 26 Jahre verbringt dieses Mädchen in einer kleinen Zelle; ihr ganzer Leib ist mit eiternden Geschwüren bedeckt; ihr Leben ist ein tägliches Sterben. 952 ließ sich Kerchillt in eine Zelle einmauern; fast ein halbes Jahrhundert führt sie das furchtbare Leben. Pertherata folgt dem Beispiel. Als letzter wird der Mönch Hartker genannt; die Zelle war so nieder, daß er nicht aufrecht stehen konnte; ein Stein war

---

1) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XXXIII p. 32f. 2) Vita Liutbirgae, Pez II, c. III p. 151. 3) Ebd., c. IV p. 152. 4) Ebd., IX p. 162. 5) Ebd., c. X p. 163ff. 6) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XIII—XV p. 48—49. 7) Ebd.: „. . . clausula, quam tota vita sitiebat . . .“ 8) Vgl. Praefatio zur Vita Wiboradae, Mab. V p. 42. Dazu Ekkehardi Casus St. Galli, MG. SS. II c. IX p. 117ff.; ferner Vita Wiboradae, Mab. V c. XXXI p. 56.

das Kissen; durch ein kleines Fenster verkehrte der Rekluse mit der Außenwelt. – Gehen wir wieder nach Mitteldeutschland zurück. Bei Traubitz lebt in einer Zelle eingeschlossen Sisu.[1]) Unter Otto I. hatte sie ihre Verlobung plötzlich gelöst, war in die Einsamkeit gezogen und fristete 64 Jahre so ihr Leben. Kein Feuer hat je den engen Raum erwärmt; wird die Kälte unerträglich, dann wärmt Sisu Hände und Füße mit Steinen, die man ihr heiß in die Zelle reicht. Was das ratholende Volk aus Dankbarkeit bringt, schenkt die Heilige fast alles den Armen. Ihr Körper ist ein Geschwür; die Würmer, die von den eiternden Wunden abfallen, setzt sie selbst wieder an den faulenden Leib. – Nur einzelne Fälle sind überliefert; daß sie zahlreich waren, zeigt u. a. die Biographie Brunos von Köln[2]), der dem Klausnertum seine Aufmerksamkeit ganz besonders zuwendet. – Bisher wurden Frauen erwähnt, die mit allen ihren Bedürfnissen in den engen Raum für immer eingeschlossen waren. Es wäre nun verfehlt zu glauben, die Zeit war an sich gegen solche Zustände abgestumpft. In Hrotsviths Drama: Pafuntius tritt die Büßerin vor die Zelle[3]), die von jetzt ab ihr Aufenthalt werden soll. Voll Schauder wendet sich das Mädchen weg: wie eng, wie dunkel, wie hart ist dieser Raum für eine zarte Frau! Was kann unerträglicher sein als so mit all seinen Bedürfnissen für immer eingeschlossen zu sein! Also es war für die Menschen auch nach dieser Seite ein schweres Opfer. – Werfen wir noch einen Blick auf das westliche Deutschland. Da ist vor allem Lothringen.[4]) Johann von Gorze faßt als junger Mann den Entschluß, Rekluse zu werden. Er kommt davon wieder ab, da die Zelle an einem zu belebten Platze stand. Dafür will Johannes sich dem Reklusen Humbert anschließen. Dieser stammt aus einer reichen Bauernfamilie. Eines Tages hatten seine Eltern Besuch bekommen. Die Leute hatten ihre Waffen vor dem Schlafengehen zusammen aufgestellt. Humbert wußte nichts davon und fällt, als er in der Nacht sein Lager verläßt, von oben in die Waffen, ohne sich zu verletzen. Dieser Vorfall wirkt so mächtig auf den Bauernburschen, daß er Heimat und Hof verläßt, nach Rom pilgert und sich nach der Rückkehr in Verdun eine Zelle baut. Später lassen sich zwei Nonnen in seiner Nähe Zellen errichten. Von seinem kleinen Fenster

1) Thietmar, Chronic., MG. SS. III, Lib. VIII, c. VI p. 863. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. c. XXXIII p. 32. 3) Hrotsvithae Opera, ed. Winterfeld, Pafuntius VII, 8. 12 p. 175. 4) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XXI p. 343 und c. LI p. 351.

aus erteilt Humbert den Nonnen erbaulichen Unterricht. Johannes verläßt Humbert und geht zu Lantbert[1]), der als Eremit in den Ardennen lebt. Lantbert ist ein Bauer; ungebildet im Benehmen, ohne jedes Wissen; dafür voll sonderbarer Gewohnheiten. Sein Leben ist überharte und widernatürliche Mühsal. Körper und Kleidung vernachlässigt er völlig; die Nahrungsweise ist so absurd wie möglich: er nimmt einen Scheffel Roggenmehl, backt alles zu einem Brot, das ihm ein bis zwei Monate reicht; zuletzt wird es so hart, daß er mit der Axt die tägliche Portion abhacken muß. Gemüse und Öl kocht er zusammen in einem großen Kessel; das Ganze wird zurückgestellt; dann Tag für Tag mit kaltem Wasser aufgelöst, was er davon nimmt. Meist hält Lantbert sich im Walde auf; plötzlich zeigt er sich dann in Dörfern und Städten, um ebenso plötzlich wieder zu verschwinden. Eine Zeit der Ruhe kennt er nicht; seine Gebete verrichtet er bald um Mitternacht, bald beim Morgengrauen, bald am hellichten Tage. Das Gegenstück zu Lantbert ist der Archidiakon Einald von Toul.[2]) Ihn, den reichen, vornehmen, feingebildeten Kleriker ergreift plötzlich der Ekel vor der Welt. Er verteilt seine Habe bis auf den letzen Pfennig, baut sich eine Zelle an der Touler Kirche und verläßt sein Heim nur, um die Messe zu hören. Zum gleichen Kreis gehören die Eremiten Blidulf und Gundelach.[3]) Der erste, aus ebenso reicher wie vornehmer Familie, vorzüglich begabt und gebildet, führt erst ein sehr freies Leben, wie es für einen Kleriker wenig schicklich. Eine schwere Krankheit und die Errettung davon läßt ihn zum Mönch werden. Keiner folgt so treu wie er der Regel. Mit Gundelach zieht er später in die unwirtlichen Vogesen: „in der Süßigkeit der göttlichen Betrachtung, in der herben Kasteiung des Körpers, für die Welt abgestorben" leben die beiden als Eremiten bis zu ihrem Tode. In der Meginratszelle, woraus sich das Kloster Einsiedeln entwickelte, schlägt der Straßburger Kanoniker Benno sein Heim auf[4]); er war aus der Welt geflüchtet, um Gott in der Einsamkeit zu dienen. 927 rief König Heinrich den Eremiten nach Metz als Bischof, wo er nach fast zweijähriger Wirksamkeit geblendet und verjagt wurde; er eilt wieder zu seiner verlassenen Zelle zurück.[5]) Fast kindlich scheinen die Versuche der Welt ganz zu entfliehen, wenn man hört, wie die er-

1) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XXII–XXIII p. 343. 2) Ebd., c. XXVIII p. 344f. 3) Ebd., c. LXIX p. 356. 4) Miracula S. Glodesindis, MG. SS. IV, c. XLVI p. 237. 5) Über den Drang, Einsiedler zu werden, vgl. u. a. Gerhard v. Brogne, der 927 die Leitung seines Klosters in andere

wähnten Freunde des Johannes: Humbert und Einald, mit ihrer bisherigen Zelle nicht mehr zufrieden, sich völlig vor der Welt verbergen wollen.[1]) Humberts Zelle mußte ausgebessert werden; er benutzt die Gelegenheit, Toul zu sehen, und trifft mit Einald zusammen. Sie fassen den Entschluß, die verborgenste Einsamkeit aufzusuchen. Heimlich gehen sie aus der Stadt, eilen über den Fluß und finden eine völlig verborgene Höhle, wo sie nun als „perpetui eremites" leben wollen. Die Lage des Ortes aber ist derart ungünstig, daß die beiden mit nichts sich beschäftigen können, abgesehen von der Schwierigkeit der Herbeischaffung der Lebensmittel. So geht jeder wieder heim: Einald nach Toul, Humbert in seine Zelle. Das war vor dem Jahre 933. Ein Menschenalter später, da verlassen zwei Knaben heimlich das Kloster Niederaltaich, mit dem festen Entschluß, im einsamen Walde als Eremiten zu leben. Die Flucht kommt auf; die Angehörigen der Knaben durchstreifen auf der Suche Berg und Tal. Mitten in der Waldeinsamkeit finden sie endlich die kleinen Eremiten, die mit heller Stimme ihre Psalmen singen. Zehn Tage bereits hatte sich Godehard — er war der eine Einsiedler — mit seinem Gefährten von Wurzeln und Baumblättern genährt.[2]) Wieder ein Menschenalter später, da beten zwei Männer in einer Höhle auf italienischem Boden. Mit nackten Füßen, den Leib in das Bußhemd gehüllt, verbringen sie mit Wachen und Fasten die Tage. Der eine der Männer ist Bischof Franco von Worms; der andere ist Kaiser Otto III.[3])

Was alle Eremiten verband, mochten sie im Walde oder in der Zelle leben, war die Befolgung der strengsten Askese; in ihr sah man das Mittel, die Begierden des Fleisches zu besiegen, sie nahm die Furcht vor der Vergänglichkeit des Daseins, sie gab dafür die Hoffnung auf das ewige Leben. Der asketische Gedanke als solcher war an sich mit dem Mönchstum verknüpft; aber die Durchführung war in den verschiedenen Zeiten eine verschiedene. Wenn die asketische Bewegung mit Beginn des zehnten Jahrhunderts sowohl von Einzelnen wie von ganzen Kreisen (Cluny, Gorze) mit aller Kraft aufgenommen wurde, sich dann bis zur größten Möglichkeit steigerte, so lag darin eine Reaktion gegenüber der Stellung des neunten Jahrhunderts zur Askese.

Hände gab, während er selbst in der Nähe als Klausner „den Becher der göttlichen Betrachtung leerte." Vita Gerardi, MG. SS. XV_2, c. XIII p. 659.

1) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XXXI p. 345. 2) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. IV—V p. 171. 3) Vita Burchardi Worm., MG. SS. IV, c. III p. 833.

Die Askese.

Durch Karl den Großen waren den Mönchen die Wege zu künstlerischen Bestrebungen geöffnet worden. Je mehr sich das Mönchstum diesen Aufgaben widmete, desto laxere Ansichten machten sich bezüglich der Erfüllung der asketischen Vorschriften Benedikts breit. Wohl erhob sich dagegen unter Ludwig dem Frommen Benedikt von Aniane; aber seine Arbeit blieb trotz der Begünstigung von seiten der Krone eine unfruchtbare. Eine lebensfreudigere Auffassung hatte in vielen Klöstern Platz gegriffen und ließ sich vorläufig nicht vertreiben. Allmählich wurde der mildere Brauch zur Regel; so in Regensburg, wo Kleidung und Lebensweise der Mönche ein und desselben Klosters verschieden waren; man lebte, wie der Chronist sagt[1]), gemäß dem „Brauch", der in dieser Zeit für die Klöster erster Ordnung üblich war. Vielfach wandelte man das bisherige Leben nach der Regel in die weit bequemere Form des Kanonikats um. Bezeichnend dafür ist die Ausnützung der Hagiographie, die zur Verteidigung des kanonischen Lebens gegenüber der asketischen Richtung im zehnten Jahrhundert den hl. Klostergründer selbst eintreten läßt: so erhält St. Magnus den kgl. Schutzbrief, muß aber die vita canonica einführen.[2]) Noch naiver schreibt der Hagiograph für St. Odilien: alle Nonnen stimmen bei der Wahl für das Leben nach der Regel; aber die hl. Odilia selbst bestimmt aus Rücksicht für die späteren Zeiten (sic!) das kanonische Leben.[3]) Wer die Schilderung Ekkehards über St. Gallen für die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts oder die Erzählungen Notkers über Kaiser Karl liest, der sieht in ein Leben voll Daseinsfreude; von strenger Askese ist keine Rede. Im Gegenteil; die Erzählung von dem frommen neustrischen Bischof z. B. klingt fast wie eine lustige Satire.[4]) Es scheint, als ob da und dort die

---

1) Arnoldus, De St. Emmerano, Pars II, MG. SS. IV p. 559. 2) Vita Magni, Goldast, Script. rer. Alam. Tom. I, pars II, c. X p. 199. 3) Vita Odiliae, Anal. Bolland. XIII, c. XVI p. 23. 4) Der fromme Bischof wurde von seiner Umgebung aufgefordert, aus Rücksicht für seine Gesundheit Fleisch zu essen; er könne sich ja dafür dann das ganze Jahr kasteien. Er befolgt den Rat; aber kaum hat der Bischof vom Fleische gekostet, da ergreift ihn ein Ekel vor dieser Speise, ja vor dem Lichte des Tages und vor dem ganzen irdischen Dasein. Der Bischof kasteit sich; er läßt u. a. die Badewannen der ganzen Stadt zusammenbringen, um den Armen und Kranken warme Bäder zu geben; er wäscht sie selbst, rasiert sie usf. Einmal als der fromme

Askese in den Verdacht einer Jugendkrankheit gekommen wäre; man will sich damit einen interessanten Anstrich geben. Oder wie ließen sich sonst die Worte Notkers an den jungen Salomon erklären: Sei ein Mann! Meide wie tödliches Gift die gebrochene Rede, den schleichenden Schritt, die gemalten Augen, die bleiche Gesichtsfarbe, das hängende Antlitz![1]) – Wie in St. Gallen mag es in Fulda[2]), in Prüm und in anderen Klöstern gewesen sein. Die hübsche Legende St. Goars, die Wandelbert von Prüm i. J. 839 wieder ans Tageslicht zog[3]), zeigt so recht, daß man auch für den Nichtasketen den Himmel offen hält. Man wird zugeben, daß in Klöstern, wo solche lebensfreudige Heiligen-Leben gelesen werden, für die Askese wohl nicht viel Raum gewesen ist. – Noch ein zweiter Grund kommt hinzu, die Mönchsaskese gänzlich vergessen zu lassen: die Not der Zeit an der Wende des neunten Jahrhunderts. Mit der Auflösung der Reichsgewalt ging die Verschleuderung des Kirchen- und Klostergutes Hand in Hand. Das Institut der Laienäbte griff immer mehr um sich; diese übten mit dem kirchlichen Grund und Boden dieselbe Praxis wie mit dem weltlichen.[4]) Dazu kamen die Bedrängnisse durch Fehden und Kriege. Die Klöster sahen sich ihrer Existenzmittel beraubt; die Mönche zerstreuten sich; oder wenn sie blieben, löste die Not die Disziplin.[5]) Askese gab es nur unfreiwillig, d. h. man hungerte, wenn nichts zu essen war. Wie bös es aussah gegenüber den Forderungen der Askese und der Disziplin, dafür gibt es da und dort Zeugnisse. In das Kloster von St. Ghislain waren die Kanoniker eingezogen und lebten dort mit ihren Frauen in Saus und Braus.[6]) War ihnen einmal alles Nötige ausgegangen, so legten sie wohl die Re-

---

Mann im festlichen Ornat zur Kirche will, da erscheint ein Bettler, in faulichte Lumpen gehüllt, den Körper voll Geschwüre, und bittet mit heiserer Stimme um Mitleid. Der Bischof legt den Ornat ab, badet den Bettler – es ist natürlich der Satan – und fängt an ihn zu rasieren; aber wie er eine Gesichtshälfte fertig hat und von der andern Seite her wieder zum Kinn kommt, findet er dort längere Borsten als die, welche er eben geschnitten hat. Das wiederholt sich immer fort, der Bischof hört nicht auf zu rasieren, bis schließlich der Satan müde wird und unter schreckhaftem Spuk verschwindet.

1) Versus de quinque sensibus, Poetae latinae IV, 6, MG. SS. p. 344. 2) Vgl. Wattenbach, GQ. I, 251–263. 3) Vita Goaris, Acta SS. 6. Juli, II p. 327ff. und Surius, Vitae SS. 6. Juli p. 90–110. 4) Karl Müller, Kirchengeschichte, B. I p. 347. 5) Vita Fridolini, Mone I, Prolog p. 4. Vgl. dazu Hauck, Kirchengeschichte B. III p. 342. 6) Miracula S. Ghisleni, MG. SS. XV_2, c. X p. 583.

liquien des Klosterpatrones auf eine Bahre und zogen bettelnd damit durchs Land. Nicht besser stand es z. B. im Kloster Tegernsee[1]), wo nach der arnulphischen Konfiskation ein solches Leben von den Eindringlingen geführt wurde, daß, wie der Chronist sagt, der Himmel selbst mit einem Blitzstrahl dazwischen fuhr und das Kloster einäscherte. Wie schwer dann in derartig verwilderten Klöstern später die Regel wieder durchzusetzen war, das zeigt das Schicksal des Abtes Erluin, der in Laubach die Zuchtlosen unter den Mönchen vertrieben hatte. Drei davon drangen während der Nacht in sein Gemach, schleppten den Wehrlosen ins Freie, blendeten ihn und zerschnitten seine Zunge.[2])

Wie aber kam die Besserung in diese unhaltbaren Zustände? Das Heiligen-Leben läßt ja wohl den Himmel selbst eingreifen. Durch Visionen werden die geistlichen und weltlichen Großen aufgefordert, dem Verderben Einhalt zu tun.[3]) Mit der allmählichen Minderung der Gefahren in einzelnen Teilen des Reiches, mit der Rückkehr geordneter Zustände unter Heinrich I. war es die Folge, daß die weltlichen und geistlichen Großen dem Hauptübel des sittlichen Verfalles zu Leibe rückten: man strebte nach Reform des klösterlichen Wesens. Frankreich geht in dieser Richtung durch die Gründung Clunys 910 durch Wilhelm von Aquitanien mit dem Beispiel voran; 913 entsteht auf Reichsboden die Stiftung Gerhards von Brogne; 933 übergibt Adalbert von Metz das Kloster Gorze an Einald und Johannes. Gerade die Lothringer waren zuerst, wie erwähnt wurde[4]), jeder für sich als Vertreter der strengen Askese aufgetreten. Der verkommene Zustand der Klöster diesseits und jenseits der Alpen zwang Leute wie Johannes zu einem mönchischen Leben außerhalb des Klosters. Nur durch den Zusammenschluß verwandter Elemente, wie in Cluny, Brogne und Gorze es der Fall war, wurde die Wirkung ihrer Ideen für weite Kreise möglich; die Askese wurde das Kennzeichen nicht nur für das Mönchstum, sondern für jeden Kleriker, ob hoch oder nieder, der sich die Achtung und Verehrung seiner Gemeinde, im weiteren Sinne: des Landes verdienen wollte. Die Askese war volkstümlich geworden.[5])

Das Heiligen-Leben des neunten Jahrhunderts ist, so wenig wie das früherer Jahrhunderte, frei von asketischen Zügen. Aber ihr Auftreten

1) Chronic. Tegernsee., Pez, Thes. III, pars III, c. I p. 499f. 2) Folcwin, Gesta abbat. Lobiens., MG. SS. IV, c. XXVI p. 67f. 3) Vita Gerardi, MG. SS. XV_2, c. XV p. 665. 4) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XLIII p. 349. 5) Vgl. Vita Brunonis, MG. SS. in us. scholar., c. XXX p. 30.

in diesen hagiographischen Werken läßt sich nicht vergleichen mit der Stärke, mit welcher diese Züge im Heiligen-Leben unserer Zeit hervortreten, ja das Verlangen geht so weit, daß man bei Überarbeitungen älterer Werke diese Züge erweitert oder gänzlich neu hinzufügt, ein Beweis, daß die Hagiographie nicht in starrer Typik an den Ideen der eigenen Zeit vorübergeht.[1]) Einige Beispiele mögen den Unterschied zeigen.

Vom hl. Willibrord wird allgemein erzählt[2]): aus seinen Nachtwachen, Gebeten, Fasten, Psalmensingen kann die Heiligkeit seines Lebens geschlossen werden. Die Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius von Willibald erwähnt von einer Askese des Heiligen soviel wie nichts.[3]) Der hl. Liudger trägt wohl ein Bußhemd und bändigt das widerstrebende Fleisch durch Wachen und Fasten; aber den Genuß von Fleischspeisen weist er zu gewissen Zeiten nicht zurück.[4]) Der hl. Willehad lebte von Jugend auf von Vegetabilien[5]); später begann er weniger streng darin zu sein. Die hl. Lioba ist im Genusse von Speise und Trank sehr bescheiden; sie trinkt den Wein aus einem kleineren Becher als die übrigen.[6]) In dem Leben Eigils ist die Askese überhaupt nicht erwähnt. Bei der Gründung von Fulda wird nur der Genuß von Bier gestattet[7]); später wird mit Rücksicht auf schwache und kranke Brüder diese Bestimmung gemildert und auch der Wein erlaubt. Erzbischof Anskar huldigt asketischen Neigungen, besonders in den Mannesjahren.[8]) Als er aber alt geworden, da ließ er in der Askese nach; sein Getränke war Wasser, dem er etwas Wein beigab, nicht um des Wohlgeschmackes wegen, sondern um der Bewunderung zu entgehen. Das Heiligen-Leben des zehnten Jahrhunderts ist anderer Meinung. Als einst der hl. Radbod bei Tische saß[9]), bat ihn sein Freund Gunar, den Becher des Heiligen benützen zu dürfen. Radbod gestattet dies nicht, da sein aus Onyx gearbeiteter Becher Wasser enthielt; der Heilige nämlich wollte dies verheimlichen. Gunar aber wartet einen günstigen Augenblick ab und trinkt

1) Für die vorliegende Arbeit wurde kein Unterschied gemacht in den Arten der Askese, die man am einfachsten vielleicht in eine aktive und in eine kontemplative Askese zerlegen möchte. 2) Vita Willibrordi, Jaffé, Bibl. VI, c. XXIV p. 56. 3) Vita Bonifatii, Levison, p. 1–57. 4) Vita Liudgeri, Diekamp, c. XLI p. 109/110. 5) Vita Willehadi, MG. SS. II, c. IX p. 383. 6) Vita Liobae, MG. SS. XV, c. XI, p. 126. 7) Vita Sturmi, MG. SS. II, c. XIII p. 371. 8) Vita Anskarii, MG. SS. II, c. XXXV p. 717. 9) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. IV p. 570.

aus dem Becher Radbods. Dieser kann es nicht mehr verhindern; aber er bittet Gott um Hilfe! Und siehe! Das Wasser hat für Gunar den Geschmack des herrlichsten Weines. Paulus Diaconus rühmt in der kurzen, aber trefflichen Biographie des hl. Chrodegang dessen körperliche und geistige Vorzüge[1]); eine Askese wird nicht erwähnt. Die Lebensbeschreibung aus dem zehnten Jahrhundert weiß des langen und breiten davon zu erzählen[2]): Der Heilige trug unablässig das Kreuz Christi und starb täglich durch die Strenge der bittersten Askese. Die Begierden seines Leibes, der in königlichem Prunk auferzogen, hielt Chrodegang durch schweres Fasten nieder. „Wie grausam zerriß das rauhe Bußhemd ohne Unterlaß die heiligen Glieder!" Die Nächte verbrachte er im brünstigen Gebete; Gott allein war Zeuge seiner Tränenströme, seiner Zerknirschung und Selbstwegwerfung. Das Ideal des zehnten Jahrhunderts ist hier auf den Heiligen des achten Säkulums übertragen. Der Hagiograph, der das Leben der hl. Ida schrieb, hat ehrlich bekannt, daß er fast ohne Nachrichten über die Heilige sei.[3]) In der Ausmalung der asketischen Züge benützt er die Farben der eigenen Zeit. Die hl. Ida kasteit sich nach dem Tode ihres Mannes in der härtesten Weise. Mit unglaublicher, unnachahmlicher Abstinenz peinigt sich die Heilige; sie tötet ihre Glieder, jedes Verlangen des Leibes; das alles ist um so bewundernswerter, als sie von Jugend auf mit fürstlichem Prunk umgeben war. Der Biograph Radbods erzählt, daß sich der Heilige vom Fleischgenusse gänzlich enthalten hat[4]), daß er jeden Wohlgeschmack der Speise mied. Nur die allernotwendigste Nahrung nahm Radbod zu sich; an den Mahlzeiten beteiligte er sich nur äußerlich; er stellte sich, als ob er von den Speisen nähme, und fastete. Die hl. Odilia war einzig dastehend in ihrer Abstinenz.[5]) Die hohen Feiertage ausgenommen lebte sie von Gemüse und Brot; ein Fell war ihr Bett; ein Stein das Kissen. St. Hadalin baut sich auf Geheiß des hl. Remaclus eine Zelle.[6]) In Arbeit und Mühsal, in Hunger und Durst, in Kälte und Nacktheit lebt er nicht der Welt, sondern für Christus. Nach dem Tode des Vaters lebt Berlendis vom Morgen bis zum Abend für die Armen und Kranken.[7]) Ihre Rede ist

1) Pauli Diaconi Gesta episc. Metten., MG. SS. II p. 267/68. 2) Vita Chrodegangi, MG. SS. X, c. XIX p. 503. 3) Vita Idae, ed. Wilmanns, Kaiser-Urk. der Provinz Westfalen I p. 470–488, c. V p. 473. 4) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. III p. 570. 5) Vita Odiliae, Anal. Bolland. XIII, c. XIII p. 21 f. 6) Vita Hadalini, Migne, Pat. lat. B. 139, c. IV p. 1143. 7) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat. B. 139, c. IX p. 1107.

ein ständiges Lob Gottes. Weder Sommer noch Winter trägt die Heilige auf der Haut etwas anderes als das rauhe Bußhemd. Ihr Leib ist abgemagert durch das harte Fasten und lange Wachen. Gott selbst hat Erbarmen mit Berlendis: er verwandelt das Wasser in ihrem Becher zu Wein[1]); am Osterfeiertag gestattet sich die Heilige ein kleines Stück Fisch[2]); dieser aber verwandelt sich „inter manus ipsius" zu Fleisch. Der Aufwärter schwört, daß er Fisch und kein Fleisch gebracht; daraufhin genießt Berlendis die Gabe Gottes; aber nicht das ganze Stück. — Der hl. Frodobert zeichnet sich aus durch eine unvergleichliche Askese[3]), die er besonders in der Fastenzeit aufs äußerste treibt. Neidige Menschen verleumden ihn beim Bischof, daß er heimlich während des Fastens Speise zu sich nehme. Da läßt der Bischof in der nächsten Fastenzeit eine Zelle in der Kirche errichten, in die Frodobert eingeschlossen wird; aber auch die strengste Kontrolle kann keine Übertretung des Fastens feststellen; die Unschuld Frodoberts ist gänzlich dargetan. Diese Beispiele mögen zeigen, wie die Hagiographen des zehnten Jahrhunderts auf Heilige der früheren Zeit die asketischen Züge ganz nach ihrem Geschmacke übertrugen.[4]) In den Lebensbeschreibungen der Heiligen des zehnten Jahrhunderts selbst ist dann das Hervortreten der Askese die Regel. Die hl. Wiborada[5]) zwingt als Mädchen ihr Fleisch zum Dienste Gottes; mit Hilfe zweier Freundinnen führt sie ein Scheinessen durch; die Speise bringt sie bis zum Munde, dann läßt sie heimlich sie zu Boden fallen. Ganze Nächte weilt sie betend in der Kirche; das weiche Bett zu Hause benützt sie nie; wenn sie abends in ihre Kammer kommt, schließt sie die Türe, breitet das Bußhemd auf den Boden, ein Stein als Kissen, so schläft Wiborada neben ihrem Bett. Die Armen und Kranken läßt sie durch ihren Bruder von der Straße holen, bereitet für sie die Bäder und das Lager.[6]) In St. Georg am Bodensee verbringt sie Tag und Nacht im Gebet; oft nimmt sie mehrere Tage hindurch keine Speise; „et de die in diem duplicato jejunio tenerum corpus affi-

---

1) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XI p. 1107. 2) Ebd., c. X, p. 1107. 3) Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat. B. 137, c. VIII p. 604. 4) Vgl. dazu: u. a. Vita Basoli, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XVI p. 652. Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. VI p. 624/25. Vita Hildulphi, Acta SS. 11. Juli, c. IV p. 122. Vita Richtrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. IX p. 857. Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XIV p. 890. Passio Friderici, MG. SS. XV_1, c. IV p. 345. 5) Vita Wiboradae, Mab. V, c. X p. 47/48. 6) Ebd., c. VII p. 46.

ciens, solo spiritu membris deficientibus vixit".[1]) Diese Abtötung genügt Wiborada noch nicht; sie wird für ihr Leben lang in eine Zelle eingemauert.[2]) Der Körper der Heiligen ist zuletzt zum Skelett abgemagert, Hände und Füße entstellt; eine eiserne Kette hat sie sich noch dazu um den gepeinigten Leib gelegt.[3]) Zu dieser der Wirklichkeit entsprechenden Schilderung vergleiche man nun das Bild, das ein Mönch von Zurzach ca. 1005 von der völlig sagenhaften Verena entwirft.[4]) Angeblich aus dem Orient stammend ist Verena der thebaischen Legion nachgezogen, kommt von Mailand nach Zurzach, wo sie sich eine Zeit zur Kasteiung in eine Höhle zurückzieht. Später wird die Heilige Haushälterin eines Priesters[5]); unter Arbeit, Fasten und Beten verbringt sie die Tage; in ihrer freien Zeit pflegt sie die Aussätzigen. Das alles scheint der Heiligen noch zu wenig; endlich wird ihr Wunsch erfüllt: man baut ihr eine kleine Zelle, in der sie vom Bischof eingeschlossen wird; es beginnt ein Leben voll Kasteiung.[6])

Schon wurde erwähnt, wie Bruno von Köln zur Askese neigte[7]), wie er mitten im Glanze und der Üppigkeit des Hofes wie ein Eremit lebte. Von Ulrichs Askese wie der hl. Mathilde wird an anderer Stelle zu berichten sein[8]); hier sind noch weitere zeitgenössische Heiligen-Leben zu erwähnen. Da ist der hl. Adalbert von Prag.[9]) Er übt die größte Armenpflege, besucht die Gefangenen und Kranken; er kennt sie alle nach Namen und Schicksal und sucht überall zu helfen. Im Frühjahr eilt er auf das Feld, sät das Korn, voll Freude, daß er mit eigener Hand sein Brot verdient. Dabei übt er harte körperliche Askese; „selten sah ihn die Mittagssonne bei Tische, nie fand die Mitternacht ihn beim Schlafe". Sein Bett war ein Paradestück, in dem sein Bruder oder ein Blinder lag; Adalbert selbst schlief auf dem Boden, den Kopf auf einen Stein gelegt. Die Begierden des Fleisches riß der Heilige durch hartes Fasten aus dem Leibe; „eine kleine Rast nur gönnte er den Augen, keine Schonung den ermüdeten Füßen". Im Kloster St. Bonifaz zu Rom war er ein leuchtendes Beispiel der Demut[10]); nichts wünschte er mehr,

1) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XIII, p. 49. 2) Ebd., c. XV p. 49. 3) Ebd., c. XXXI p. 56. 4) Vita Verenae, Acta SS. 1. Sept., c. I p. 164ff. 5) Vgl.: Wiborada sorgt für ihren Bruder, der ebenfalls anfangs Weltgeistlicher ist. Mab. V, c. V p. 46. 6) Vita Verenae, Acta SS. 1. Sept., c. II_{13} p. 167. 7) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol. c. XXX. 8) Vgl. c. IV dieser Arbeit p. 149f. 9) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. IX, X, XI, p. 584/85. 10) Ebd., c. XX p. 590.

als in den Augen der Welt nieder und arm zu sein und von den Menschen verachtet zu werden. Wie ein Knecht zeigte sich der Heilige am Hoflager zu Mainz allen dienstbar, ja in der Nacht wusch er heimlich die Schuhe von hoch und nieder.[1]) Herzog Wenzel von Böhmen ist voll Barmherzigkeit gegen alle Notleidenden.[2]) Sich selbst sucht er durch Fasten und Wachen zu kasteien. Heimlich erhebt er sich in der Nacht vom Lager, geht nackten Fußes unter Psalmengesang über Berg und Tal zu den Kirchen; die harten spitzen Steine reißen die Haut der Füße blutig, so daß der Weg des frommen Herzogs durchs Blut gezeichnet ist. Wenn die Ähren reifen, dann eilt er nachts auf das Feld, schneidet das Korn und schleppt das Bündel zum Palast, wo er heimlich aus dem Korn die Oblaten für den Priester bereitet; so keltert der Heilige auch die Trauben für den Meßwein. Sind die Berichte über Adalbert und Wenzel cum grano salis zu nehmen, so geben die Heiligen-Leben z. B. aus dem Lothringer Reformkreis ein völlig wahres Bild. Abt Cadroa[3]) ist erfüllt von echter Demut; seine Abstinenz wiederzugeben, ist fast nicht möglich; im Wachen und Beten war er ein leuchtendes Vorbild; seine parcitas und frugalitas haben nur wenige erreicht. Welche extremen Arten die Askese annehmen konnte, zeigt das Eremitentum und die dauernde Einschließung des Menschen in die Zelle.[4]) Männer mit Arbeitsdrang konnte das Klausnertum zuletzt doch nicht befriedigen; eine Anzahl von Gesinnungsgenossen schließt sich zusammen nach der Regel des hl. Benedikt, die man im gegenseitigen Wetteifer bis ans Ende der Möglichkeit steigert. Das Gorzer Kloster ist dafür das beste Beispiel. Es möge neben Johannes von Gorze noch einer aus diesem Kreise erwähnt werden: Angilram.[5]) Dieser junge Mann aus reicher, vornehmer Familie, von aristokratischem Äußern und einnehmendem Wesen, war dem asketischen Zuge der Zeit gefolgt und mit seiner ganzen beweglichen Habe ins Kloster Gorze übergesiedelt, dem er auch seinen ganzen Grundbesitz verschrieb. In Rücksicht auf das alles behandelt man ihn erst etwas „mollius"[6]); die Folge davon ist ein herrisches Gebaren Angilrams, das sich derart steigert, daß ihn der Abt einmal scharf zur Rede stellt. Angilram eilt aus dem Kloster fort, die Brüder ihm nach; man bittet ihn um Himmelswillen zu bleiben.[7]) Erst will der

1) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXIII p. 591/92. 2) Vita Wenceslavi, MG. SS. IV, c. VIII p. 216. 3) Vita Cadroae, Mab. V, c. XXX p. 498. 4) Vgl. p. 112ff. 5) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV p. 353–355, c. LVII–LXV. 6) Ebd., c. LVIII p. 353. 7) Ebd., c. LIX p. 353/54.

Beleidigte nicht; dann aber faßt ihn plötzliche Reue; er eilt ins Kloster, entblößt den Körper, bringt selbst die Ruten und bittet kniefällig den Abt um Strafe. Von diesem Tag ab ist das Wesen Angilrams wie umgewandelt. Mit der höchsten Kraft, die ihm innewohnt, strebt er nach der „abjectio sui" und will das denkbar Größte in der Askese leisten.[1]) Die tägliche Nahrung beschränkt er auf ein Minimum und darauf verzichtet er oft. Dabei verrichtet er jede Arbeit genau und schnell; die freie Zeit über weilt er in tiefster Zerknirschung am Grabe Chrodegangs; unzählige Kniebeugungen ermüden die körperliche Kraft.[2]) Fast ununterbrochen ist sein Schweigen; Bäder und dergleichen hält er für verabscheuenswert.[3]) Wenn am Samstag die Brüder die Stiefel putzen, dann reißt er wohl den einen Stiefel eines Mönches mit Gewalt an sich, um ihn zu reinigen. Er leistet Dienste beim Waschen und Baden, um den Willen seines „glühenden Herzens" zu erfüllen.[4]) So lebt er, bis seine Kräfte gänzlich erschöpft sind. Ein Monat vor Mariae Geburt ergreift ihn ein heftiges Fieber; er bleibt die ganze Zeit über ohne Speise; nur Wasser nimmt er zu sich, bis ihn der Tod erlöst.[5]) Ruft man sich noch einmal die rigorose Askese des hl. Johannes von Gorze vor Augen, der aus dem Hungern und Wachen geradezu eine Kunst machte, der die Wegwerfung des eigenen Ich als Höchstes erstrebte, dabei rastlos tätig war in der Verwaltung des Klosters, so wird es schwer an die Möglichkeit einer Steigerung der aktiven und kontemplativen Askese zu denken. Nur etwas Größeres gab es noch: das Martyrium.

Das Martyrium.

Es wäre zu weit gegangen, wollte man die Sehnsucht nach dem Martyrium erst da beginnen lassen, wo man mit der Steigerungsmöglichkeit der Askese am Ende war. Doch zeigen die Heiligen-Leben, die vom Ausgang des achten Jahrhunderts bis zum Ausgang des neunten auf deutschem Boden geschrieben wurden, ebensowenig wie für die strenge Askese für den Gedanken des Martyriums eine größere Begeisterung; ja teilweise ist er völlig verschwunden.[6]) Das Martyrium tritt seit

1) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. LXI p. 354. 2) Ebd., c. LXII p. 354. 3) Ebd., c. LXIII, p. 354f.: „... cultum horridum praeferebat." 4) Ebd., c. LXIII, p. 354. 5) Ebd., c. LXIV p. 355. 6) Die bei dieser Arbeit benutzten Heiligen-Leben des siebenten, achten und neunten Jahrhunderts sind davon völlig frei; eine Ausnahme bildet u. a. die Vita des Bonifatius und die spanische Vita des Eulogius.

Bonifatius, dessen gewaltsamer Tod von Willibald ohne besondere Hervorhebung dargestellt ist[1]), in der Vita Anskars hervor[2]), dem in einer Vision aus seiner Jugendzeit das Martyrium verheißen war.[3]) Dem Biographen, der wahrheitsgetreu alles berichtet hatte, mußte es angelegen sein, in Rücksicht auf den natürlichen Tod des Heiligen dessen Leben als fortwährendes Martyrium darzustellen, indem er auf die beiden Arten hinweist: es gibt ein verborgenes Martyrium (Askese), wenn die Kirche im Frieden ist, ein offenes, wenn die Kirche verfolgt wird. Beide hat Anskar angestrebt; erreichen konnte er nur das eine wegen der Zeitverhältnisse.[4]) Mit dem ausgehenden neunten Jahrhundert tritt der Gedanke nun immer mehr in den Vordergrund, er wird im zehnten Jahrhundert immer häufiger, immer mächtiger, bis er zuletzt in leidenschaftlicher Glut bei Bruno von Querfurt aufleuchtet, um in der Folgezeit wieder zu erlöschen. Man braucht nur überarbeitete Heiligen-Leben aus unserer Zeit zu betrachten, um den erhöhten Wert des Martyriums für die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts zu erkennen; es ist nicht Zufall, wenn von den sechs Dramen der Hrotsvitha[5]) zwei das Reklusentum und vier das Martyrium behandeln; es ist ebenso bezeichnend, wenn man in jedem unrecht Ermordeten einen Märtyrer sieht oder wenn bei Auffindung alter Reliquien in erster Linie an Märtyrerüberreste gedacht wird.[6]) Frühere Jahrhunderte nahmen die Sache kühler. Der hl. Gallus war mit seinem Lehrer Columban in die Gegend von Zürich gekommen. Im heiligen Eifer brennt Gallus die Heidentempel nieder und wirft die Götzen in den See.[7]) Die erzürnten Heiden wollen dafür die Missionare töten. Als Columban davon erfährt, ruft er die Strafe des Himmels auf die Verfolger; dann ziehen die Heiligen fort „indem sie die Vorschrift des Apostels erfüllen: Gebet Raum dem Zorne!“ Das zeigt keine Sehnsucht nach dem Martyrium. Oder: der hl. Willehad wird durch den Aufstand Widukinds in der Missionsarbeit gestört: da bricht er von

---

1) Vita Bonifatii, Levison, c. VIII p. 46–52; vgl. u. p. 127. 2) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XLVII p. 724f. 3) Ebd., c. III p. 691f. 4) Ebd., c. XLII p. 724f. 5) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, II p. 109–199. Martyr. Dramen: „Gallicanus“; „Dulcitius“; „Calimachus“ (die Heldin Drusiana stirbt freiwillig um der Keuschheit willen); „Sapientia“ ist wieder Martyr.-Drama. „Abraham“ und „Pafuntius“ behandeln das Thema der Buhlerin, die als Reklusin Verzeihung ihres Fehltrittes erlangt. 6) So bei der Inventio des hl. Celsus, des hl. Maurinus. 7) Vita Galli, MG. SS. II, Liber primus (anno 610) p. 7.

Wigmodien auf, weil der Herr befiehlt: „Wenn sie Euch aber in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere!“[1]) Die erste Vita Liudgers erzählt[2]), wie der Heilige infolge des Aufstandes Widukinds sein Arbeitsfeld verlassen mußte und nach Rom pilgerte. Auch die zweite Vita[3]) bleibt bei dieser Aussage: Liudger war der Meinung, man muß den Zeitverhältnissen weichen; daher ging er nach Rom. Dagegen die dritte Vita[4]) (ausgehendes neuntes Jahrhundert): Da Liudger weder das Martyrium, welches er sich wünschte, sich verdienen konnte, ... war er der Meinung, man müsse der Zeit Rechnung tragen usf. Noch stärker ist der Unterschied der ersten und zweiten Lebensbeschreibung des Bonifatius.[5]) Willibald motiviert das Verlassen der Heimat mit der Bescheidenheit, Gottergebenheit des Bonifatius, dessen Herz mehr nach der Fremde verlangte als dem väterlichen Erbe.[6]) Bei Radbod[7]) überlegt Bonifatius, wie er dorthin wandern könnte „in quo immalari Domino potuisset“. Willibald motiviert die erste Unterbrechung der Mission mit der Pflicht heiliger Männer, den unfruchtbaren Ort ihrer Tätigkeit zu verlassen.[8]) Radbod dagegen läßt den Heiligen nach England zurückkehren, weil Bonifatius erkannt hatte, daß die Zeit seines Leidens noch nicht gekommen war; es werde ihm noch enthüllt werden, wo und wann er die Marterkrone erhalten würde.[9]) Die Missionstätigkeit in Deutschland ist bei Willibald dargestellt als vom Papste ausgehend, der Bonifatius zu den wilden Völkern Germaniens schickt, um dort den Samen des Evangeliums zu streuen.[10]) Radbod läßt den Heiligen voll Jubel nach Deutschland eilen in der Hoffnung[11]), daß er dort das Martyrium finden könnte. Willibald bringt die bloße Tatsache der Ernennung zum Bischof.[12])

---

1) Vita Willehadi, MG. SS. II, c. VI p. 381/82. 2) Vita Liudgeri I, Diekamp, I, c. XXI p. 13. 3) Ebd., Vita II, c. XIII p. 60. 4) Ebd., Vita III, c. XVIII p. 95/96. 5) Vita Bonifatii, ed. Levison. 1905. Willibaldi Vita p. 1–61. Radbodi Vita p. 62–78. Vgl. über die Zeit der Abfassung die Einleitung und das Prooemium von Krusch ebd. Eine stilistische Vergleichung des Sermo auf Lebuin, Suitbert, Aldegundis bei Migne, Pat. lat. B. 132 p. 553–558; ebd., p. 550–553; ebd., p. 547–550 zeigt die deutliche Verwandtschaft mit der Ausdrucksfähigkeit der Vita Bonifatii. So wie die Vita überliefert ist, ist kein Grund sie Radbod abzusprechen, dafür spricht auch c. XVIII deutlich: „Tu“ inquiunt „hunc tantum virum (Bonif.) immensis et fere divinis laudibus extollere cupiens, quandam de pretio agri partem fraudasti...“ 6) Vita W., c. IV p. 15. 7) Vita R., c. VII p. 67. 8) Vita W., c. IV p. 17. 9) Vita R., c. VII p. 67. 10) Vita W., c. V p. 22. 11) Vita R., c. VIII p. 67. 12) Vita W., c. VI p. 29.

Bei Radbod hält der Papst eine große Rede an den Heiligen[1]), die darin gipfelt: „Und wird Dir in diesem Kampfe die Krone des Martyriums dargeboten, so empfange sie gerne . . .!" Als Radbod zum Lebensende des Heiligen kommt[2]), da verteidigt er ihn, daß er das Martyrium so lange habe hinausgeschoben; nicht aus Furcht sei das geschehen, sondern weil die Stunde noch nicht gekommen war; Gott wollte noch viele erst durch den Heiligen bekehren.[3]) Nach der Schilderung des Todes selbst kommt noch ein Vergleich des Bonifatius mit Paulus, wobei Bonifatius eigentlich der größere Märtyrer ist; denn Paulus wird von den Insulanern menschlich behandelt, Bonifatius aber von den Friesen mit Schmähungen und Drohungen überhäuft.[4]) – Als Hrotsvitha das Leben Gangolfs niederschreibt, da benützt sie dessen am Ende des neunten Jahrhunderts geschriebene Legende. Diese selbst nennt Gangolf noch nicht Märtyrer, Hrotsvitha aber will den hl. Gangolf, „den berühmten Märtyer", besingen.[5]) In Köln findet man unter Erzbischof Folcmar[6]) (965–969) beim Graben eines neuen Fundamentes für das Pantaleonskloster einen alten Sarg; die Gebeine schrieb man dem hl. Maurinus zu. Man will eine Geschichte über den Heiligen haben, die ein Priester oder Mönch mit Namen Stephan schrieb.[7]) Er wußte nichts über Maurinus; aber was immer über dessen Leben gesagt werden könnte, so meint der Hagiograph, muß zurücktreten vor der einen Tatsache: Maurinus, der vornehmste „ἀγονοτετης" ist ein Märtyrer; sieht man doch noch an den Knochen die Spuren der Marterwerkzeuge.

Um die Mitte des neunten Jahrhunderts lebte als Einsiedler oberhalb Zürich Meginrad, der 861 erschlagen wurde; seine Vita wurde im zehnten Jahrhundert von einem Mönch aus Reichenau geschrieben.[8]) Der Hagiograph will natürlich den Raubmord als Martyrium hinstellen; die Art, wie er es tut mit der Hilfe des Volksglauben, verdient der Erwähnung. Am späten Abend nahen zwei Räuber der Einsiedelei.[9]) Er-

1) Vita R., c. X p. 69. 2) Vita R., c. XII p. 71. Vgl. dazu Vita W., c. VIII p. 46ff. 3) Vgl. Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. VI p. 624/25. Der Heilige wird von Gott unter den Barbaren beschützt, „nolens vitam eius brevi consumare articulo martyrii, sed prolixis temporum sudoribus immorantem, fructum afferre copiosum . . ." 4) Vita R., c. XIV p. 72. 5) Hrotsvitae opera, ed. Winterfeld, Passio Gongolfi III p. 35. Vgl. dazu Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai II p. 644–648. Vgl. dazu c. X dieser Arbeit p. 236f. 6) Wattenbach, GQ. I p. 404. 7) Acta SS. Juni II p. 279–283 und Mab. V p. 336–341; nicht vollständig. 8) Vita Meginradi, MG. SS. XV_1 p. 444–448. 9) Ebd., c. IX p. 447.

schreckt fliehen die Tiere, die der Heilige pflegt, in den Wald; ihr Schreien stört die Ruhe und weckt das schlafende Echo. Die Räuber selbst sind erschrocken, verlangen aber dann Einlaß in die Zelle. Meginrad hat eben in Vorahnung des Kommenden die Wegzehrung reinen Herzens genossen. Er öffnet nicht gleich, um noch beten zu können. Dann erst tritt der tapfere Krieger Gottes vor die Türe, läßt die beiden herein und fragt nach dem späten Begehr. Er gibt ihnen sein Gewand und die Speise mit den Worten: „Empfanget dies von meinen Händen. Wenn ihr vollendet habt, wozu ihr gekommen, könnt ihr alles nehmen, was ihr wollt. Ich weiß, was euch zu mir führt: ihr wollt mich töten." Meginrad bittet sie noch, die Leuchter an seinen Leichnam zu stellen; dann sollen die Mörder schnell davon eilen, sonst würden sie gefangen werden von den Leuten, die täglich zu ihm kommen. Die Räuber schlagen Meginrad nieder; seine Seele entschwebt mit wunderbarem Duft dem Körper.[1]) Während die beiden Mörder Licht aus der Kirche holen, die Leuchter anzuzünden, finden sie nach der Rückkehr diese brennend. Entsetzt eilen die Bösewichte von dannen. Die Raben, die St. Meginrad zu seinen Lebzeiten gefüttert hatte, folgen mit lautem Krächzen den Mördern durch den Wald, flattern um ihre Häupter, bis das Volk die beiden ergreift.[2]) Ruhig brennen unterdessen die vom Himmel angezündeten Leuchter in der Zelle nieder; das Lager geht in Flammen auf; der Körper Meginrads bleibt unversehrt; so findet man ihn am Morgen.[3])
Die Darstellung spricht für sich selbst; die Ahnung des Todes; die Bewirtung der Mörder; das willige Sterben; die Rache des Himmels an den Mördern durch die Raben — das zeigt, daß man zu motivieren verstand. Einen politischen Mord als Martyrium hinzustellen, ist Aufgabe der Lebensbeschreibung des hl. Wenzel von Böhmen.[4]) Der Heilige wird von seinem Bruder, der nach der Krone trachtet, zum Gastmahl geladen; aber keiner der Verschworenen hat den Mut, die Mordtat, wie es geplant war, auszuführen. Man verschiebt sie auf morgen. Wenzel zieht sich vom Gastmahl zurück, verbringt die Nacht im heißen Gebete, da er seine Zukunft vorher weiß, und ist voll Ergebenheit, für Christus den Tod zu leiden. Am Morgen beim Kirchengang überfällt ihn der Bruder; Wenzel entwindet ihm das Schwert; er könnte den Wehrlosen töten. Aber der Heilige gibt die Waffe zurück und fordert den Bruder

---

1) Vita Meginradi, MG. SS. XV_1, c. X p. 447. 2) Ebd., c. XI p. 448. 3) Ebd., c. XII p. 448. 4) Vita Wenceslavi, MG. SS. IV, c. XIX p. 220.

auf, ihn zu töten. So wird Wenzel niedergehauen. — Was die Zeit als ihr Ideal betrachtet, das trägt sie auch in die Vergangenheit gerne als erfüllt hinein. Wir sahen es bereits bei Bonifatius und Liudger[1]; die Beispiele lassen sich zahlreich vermehren. Bischof Radbod hätte[2], wie der Hagiograph meint, nicht gezögert, sein Haupt den Verfolgern darzubieten, wenn eben eine Verfolgung gewesen wäre. Dieselbe Ansicht äußert Hucbald über den heiligen Lebuin[3]: Da der Heilige sah, er könne das Martyrium, welches er aufs innigste wünschte, nicht erhalten, führte er ein langes Martyrium durch die Askese. Heriger schreibt um das Jahr 1000 die Legende der hl. Berlendis.[4] Nach dem Tode ihres Vaters kasteit sie ihren Körper durch Hunger und Kälte, durch Wachen und das Tragen eines Bußhemdes; ihr Inneres ist zerknirscht und sehnt das Martyrium herbei. Die hl. Odilia (720 gest.) wird mit der Marterin Lucia verglichen[5]: Odilia hat ihr Leben zwar nicht wie diese in der Verfolgung geendet, aber niemand darf in Abrede stellen, daß sie nicht sofort den Nacken dem Schwerte dargeboten hätte, wenn eine Verfolgung ausgebrochen wäre.[6]

Daß es den Menschen in unserer Epoche mit dem Martyrium selbst ernst war, dafür bietet das Heiligen-Leben uns die Beispiele. Wiborada lebt in freudiger Erwartung auf Erfüllung des Martyriums, das ihr St. Gallus in einer Vision verkündigt hat.[7] Die Heilige weigert sich mit Tränen in den Augen, vor der Gefahr zu fliehen; wohl aber fordert sie den Abt auf, alles in Sicherheit zu bringen[8]; allein wartet sie die Ungarn ab, von denen sie dann auch das ersehnte Martyrium empfängt.[9] Als Otto I. eine Gesandtschaft zu dem Kalifen nach Spanien senden will, da bietet sich Johannes von Gorze freiwillig an zur Übernahme dieser gefahrvollen Mission; er hofft, wenn es Gottes Wille, das Martyrium dabei zu erhalten.[10] Die Namen Adalberts von Prag und Brunos von Querfurt

1) Vgl. o. p. 126f. 2) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. VII p. 571. 3) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XIV p. 890. „... quem summopere desiderabat martyrii fructum ...“ 4) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. VII p. 1106. 5) Vita Odiliae, Anal. Bolland. XIII, c. XXII p. 29/31. 6) Vgl. Vita Abbonis, Migne, Pat. lat. B. 139, p. 387. Vita Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving. B. III, c. IV p. 12. 7) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXIV p. 53. 8) Ebd., c. XXV und c. XXVI p. 54. 9) Ebd., c. XXIX p. 55. 10) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. CXVII p. 370. Vgl. auch Hrotsvithas Passio Pelagii ed. Winterfeld, IV p. 52, wo sie mit voller Begeisterung den Märtyrer ihrer Zeit preist: „Quae (Hrotsv.) te mente colo, carmen quoque pectore promo.“

bezeichnen endlich den Höhepunkt dieser Bewegung.[1]) Die beiden Werke Brunos: die Lebensbeschreibung Adalberts und die der Quinque fratrum spiegeln nicht nur eine leidenschaftliche Sehnsucht Brunos nach der Marterkrone wider, beide Werke sind zugleich eine Bestätigung, wie der Gedanke des Martyriums als notwendige Folge der überspannten Askese in die Tat umgesetzt wird, und daß Askese und Martyrium, wie sie im zehnten Jahrhundert hervortreten, aus der Not der Zeit und dem tieferen Erfassen des Christentums geboren sind. Die übrigen Heiligen, auch wenn sie ein noch so reines Leben führen, sagt Bruno, haben doch Angst in der Todesstunde, ob sie vor Gott rein gefunden werden.[2]) Durch das Martyrium aber werden alle Sünden getilgt; nicht eine Anklage kann der Satan erheben, frei schwebt die reine Seele zum Himmel empor. – „Komm mir zur Hilfe, Herr[3]), auf daß ich Schwacher Großes zu verkünden vermag! Es stehe auf das Wort, das Herz und der Geist! Mein Mund erzähle vom Heiligsten der Heiligen, die da nach reinen und guten Taten empfangen haben das goldene Ende des purpurnen Leidens." Damit beginnt Bruno das eine Werk, in dem er von sich selbst sagt: er will seinen Augen keinen Schlaf, den Lidern keine Ruhe gönnen, bis er Christus gefunden.[4]) Er preist die Brüder glücklich, denen so nahe ist: „felix matyrium..., cuius inestimabile ardore cor eorum ardebat."[5]) Das Leben Adalberts klingt zuletzt aus wie das hohe Lied des Martyriums[6]): „Glücklicher Märtyrer unserer unglückseligen Zeit! Welche Herrlichkeit, welche Seligkeit, dieses Freisein von Sünden.... Welches Glück, welch' schnelles Wandern, die Augen zu schließen, womit man eben noch die Welt geschaut, um sie zu öffnen und Gott und Christus zu schauen.... Zeige uns, daß nichts unter dem Himmel süßer, nichts schöner sein kann, als das süße Leben für den süßesten Jesus zu geben!... Der Körper kehrt zur Erde zurück, die heilige Seele aber betritt glücklich das ewige Leben. Sie bewundert das Lächeln Gottes

1) Vgl. Vita Adalberti von Canaparius, MG. SS. IV p. 581 ff., c. XIX, XXV, XXX p. 589, 592, 594. Vita Adalberti von Bruno, I. Redakt. in Bielowski, Mon. histor. Poloniae p. 189 ff. II. Redakt. in MG. SS. IV, p. 596 ff. Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, p. 716 ff. 2) Vita Adalberti III, ebd., c. XXXI p. 610. 3) Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2 p. 716. Prolog. 4) Ebd., c. X p. 726. 5) Ebd., c. XIII p. 730. 6) Vgl. dazu: Vita Adalberti, MG. SS. IV p. 600 c. XII: Es ist bezeichnend, daß Rom in erster Linie den Namen trägt: „Matrem matyrum, apostolorum domicilium, auream Romam venit." Zum folgenden: c. XXXI ff. p. 610 ff.

und die Wonnen des singenden Himmels.... Aus dem Tale der Tränen gehe ein in die Schar glückseliger Engel, wo auf dich fröhlich schauen alle Heiligen und vornehmlich die Märtyrer. Ja, über die Engel schwebe, o Märtyrer, ruhmvoll empor, zum König der Märtyrer, zum lebendigen Erlöser, zu ihm selbst, vor dessen Antlitz Himmel und Erde fliehen, sprich mit ihm von Angesicht zu Angesicht, wie der Mensch zu seinem Freunde!"

Es ist ein Dreifaches, was das religiöse Leben im zehnten Jahrhundert vorzüglich charakterisiert — man kann es mit den Worten Brunos von Querfurt sagen: das Klausnertum, das Mönchstum, das Martyrium.[1]) Es sind keine an sich neuen Ideale für die Deutschen, aber es ist der erste Versuch, die Ideale des Christentums selbständig zu erfassen und in das Leben zu übertragen. Das erste Ergebnis war die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Gott, dem allmächtigen, reinen, und dem ohnmächtigen, sündigen Menschen. Man wurde sich klar, daß zwischen Schöpfer und Geschöpf eine unendliche Kluft sich auftut, die nur durch Gott selbst überbrückt werden konnte. Was Rather so oft voll Bangen laut und still fragt: Wird sich Gott meiner erbarmen? das ist die Hauptfrage dieser Zeit. Die Antwort war ohne Trost: Es weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses Gottes wert ist.[2]) In dumpfer Ergebenheit steht das niedere Volk, der Laie vor dieser Macht; unfähig sich selbst zu helfen, überläßt es die Versöhnung dieses Gottes den Heiligen, den toten wie lebendigen. Diese selbst sehen die einzige Rettung in der Weltflucht, Askese und schließlich im Martyrium. Damit ist einseitig das Christusideal ins Leben übertragen; ein tiefer Widerspruch liegt in ihm: Weltflucht und doch ein starkes Verlangen nach nützender Tätigkeit — Armut und doch das Anhäufen der Schätze in Kirche und Kloster — Wegwerfung der Persönlichkeit und des Lebens und doch das Verlangen der Behauptung des Ich. Diese Widersprüche verbrauchten die Kraft des Menschen, alles in ihm wehrte sich dagegen und das rief ein Verzagen an der Kraft des Menschen zum Guten überhaupt hervor. Man betrachte nur einmal Männer wie

1) Vita quinque fratrum, MG. SS. XV_2 c. VII p. 724. 2) Vgl. dazu: Rather von Verona, Migne, Pat. lat. B. 136. Der Spruch ist zitiert: in Dialog. conf. p. 419. De otioso serm. p. 574, 575, 576. De proprio lapsu p. 483. Itinerarium p. 592 und 596. Sermo II p. 702. Sermo X p. 745. De contemptu Canonum, pars II p. 521. De nuptu illicito p. 574. Vgl. dazu Hauck, Kirchengesch. B. III p. 293, der die meisten dieser Stellen anführt.

Johannes von Gorze, Bruno von Köln, Rather von Verona; ihr Leben ist Tag und Nacht fast ein Kampf gegen ihr inneres Wollen. Der alte Rather faßt das Resultat seines langen Lebens zusammen, wenn er sagt[1]): „Ich verzweifle und hoffe dennoch; ich hoffe und verzweifle trotzdem; ich glaube und will mißtrauen; ich mißtraue und will glauben." Immer wieder sieht er sich in seine Sünde zurückfallen; nichts Gutes kann der Mensch aus eigener Kraft. Am besten ist es noch, wenn Gott über ihn schwere zeitliche Strafen verhängt, harte lange Krankheiten: das kann noch von der ewigen Verdammnis retten. Was soll ein langes Leben, in dem man Schuld auf Schuld häuft.[2]) Wohl läßt Hrotsvitha in ihren Dramen auf Gottes Güte die Sünder hoffen: Menschlich ist es zu sündigen, teuflisch in der Sünde zu verharren, so tröstet der alte Abraham die gefallene Maria[3]); das Mittel, Gnade zu erringen, ist aber auch bei Hrotsvitha die strengste Askese, so gut wie Rather nur in der Tötung des Fleisches und Herzenszerknirschung den Weg aus dem Verderben sieht.[4]) Die Ungewißheit des jenseitigen Schicksales steht erschreckend vor jeder Seele; der Gedanke der Vergeltung hat die Menschen erfaßt: Ist je ein entsetzlicheres, furchtbareres Wort gesprochen worden als dieses: über jedes Wort muß der Mensch am Tage des Gerichtes Rechenschaft geben?[5]) Man verzichtet auf alles, auf Hab und Gut, auf Heimat und Familie, auf jede Freude, jede Schönheit des Daseins; man wirft sich selbst, sein Leben weg: aber hilft es, genügt es? Wer hat den rechten Weg zum Himmel? Man geht von einem zum andern[6]); man hofft von jedem frommen Mann den Weg zum Heil zu hören.[7]) Ein banges Erwarten ist auch in den festen Charakteren. Bruno von Köln verbringt manche Nacht unter Tränen und Seufzen[8]); oft und oft stellt er sich die Todesstunde vor Augen, sehnt sie herbei und sieht ihr doch mit Zittern entgegen.[8]) Angilram von Gorze weilt in den Nächten im

1) Rather von Verona, De otioso sermone, Migne, Pat. lat., B. 136. c. I–VI p. 574f. 2) Ebd., c. IV–V p. 576/77. 3) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, Pafuntius XII_6 p. 180. Abraham VII_6 p. 157. 4) Rather von Verona, Migne, B. 136. Praeloq. V_2 p. 287. 5) Rather von Verona, ebd., B. 136. De otioso sermone, c. V p. 577. 6) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XX p. 342. 7) Vita Gerardi Tull., MG. SS. IV, c. VI, p. 495. Gerhard besuchte 983 Rom und traf dort mit Maiolus von Cluny und Adalbert von Prag zusammen ...„Pendebant singuli invicem ab alterno ore; Christum, qui certissime in eis manebat, unusquisque se in alio audire." 8) Vita Brunonis, MG. SS. in usum schol., c. XXX p. 30.

Kampfe mit sich selbst in der Kirche[1]; Johannes von Gorze zwingt seine Natur in fast übermenschlicher Weise zur Ruhe und sucht sich Aufklärung aus allen ihm zugänglichen Schriften.[2] Am Grabe der thebäischen Legion in Agaunum weilt Kaiserin Adelheid in tiefer Zerknirschung; jede ihrer Sünden, meint der Biograph, wurde ihr damals vergeben.[3] Man beichtete öffentlich seine Sünden: Rather ruft sie in alle Welt[4]; der Diakon Berner bekennt seine Vergehen[5], Adalbert von Prag legt die geheimsten Gedanken seines Herzens offen.[6] Man will retten, wen man retten kann: Wiborada überredet ihren Bruder, aus der Welt ins Kloster zu fliehen.[7] Johannes von Gorze bringt seine zwei Brüder ins Kloster und veranlaßt seine Mutter, ihre Kraft dem Kloster zu widmen.[8] Poppo von Stablo[9] überredet seine alte Mutter, die Heimat zu verlassen; die betagte Frau erlebt dann selbst noch eine Vision, nimmt den Schleier und beschließt als Reklusin ihr Leben. Auf der anderen Seite zerreißt man die Bande der Familie. Cadroa verläßt trotz der Bitten der Eltern die Heimat.[10] Humbert geht von Haus und Hof davon gegen den Willen des Vaters.[11] Abt Gregor von Einsiedeln hat in jungen Jahren seine Heimat, seine Eltern und seine Braut verlassen.[12] Sisu löst die Verlobung auf und lebt als Reklusin.[13] Gerhard von Brogne steckt seine glänzende Zukunft auf und wird Mönch.[14] Poppo von Stablo ist ausgeritten, die Braut heimzuholen; da, auf dem Wege in dunkler Nacht hat er eine Lichtvision. Auf der Stelle wendet er sein Roß und tritt in ein Kloster.[15] In den neu gegründeten oder reformierten Klöstern schraubt man die Askese übertrieben hoch; die humilitas und oboedientia wird zur a b j e c t i o s u i. Man gehorcht wie ein Sklave; man reißt sich um die niedrigsten Dienste; man ist sich seines Nichts bewußt gegenüber Gott dem Herrn: „miser miserrimus“ nennt sich Rather.[16] „Nihil enim boni conscius sum in me, sed tantum erga me cognosco inestimabilis

1) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. LXII p. 354. 2) Ebd., c. LXXXIII p. 360. 3) Vita Adalheidis, MG. SS. IV, c. XV p. 642. 4) Rather von Verona, Dialog. conf., Migne, Pat. lat., B. 136, p. 394ff. 5) Vita Joh. Gorziensis, c. XVI p. 341. 6) Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XVII p. 588. 7) Vita Wiboradae, Mab. V, c. IX p. 47. 8) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XLV p. 350. 9) Vita Popponis, MG. SS. XI, c. X p. 291. 10) Vita Cadroae, Mab. V, c. XV p. 493. 11) Vita Joh. Gorziensis, c. LII p. 351. 12) Vita Wolfgangi, MG. SS. IV, c. X p. 530. 13) Thietmari Chronic., MG. SS. III, Liber VIII, c. VI p. 863. 14) Vita Gerardi Bron., MG. SS. XV_2, c. VIII p. 659. 15) Vita Popponis, MG. SS. XI, c. VI p. 297. 16) Rather von Verona, Migne, B. 136 Epistolae I ad Patres p. 643.

Dei omnipotentis opera misericordiae, que vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt."[1]) Als Adalbert sich der Stadt Prag nähert, löst er die Schuhe von den Füßen und zieht barfuß in die Stadt ein.[2]) Heribert von Köln nimmt ferne von seinem neuen Bistumssitz die Schuhe ab und betritt mit nackten Füßen trotz der großen Kälte die Stadt.[3]) Es ist nichts anderes, wenn Otto III. „der Vater der Mönche, die Mutter der Bischöfe"[4]), barfuß die Stadt des hl. Adalbert betritt.[5]) Psalmensingend und mit nackten Füßen zieht Bruno von Querfurt in Ravenna ein. Als er dann die Alpen überqueren muß, da reitet er mit bloßen Schenkeln und Füßen in der grimmigsten Kälte. Wenn er absteigen will, müssen Bügel und Füße erst mit heißem Wasser übergossen werden damit das Eis auftaut.[6]) So zieht Bruno dahin, ohne der Schmerzen zu achten, im Herzen den glühenden Gedanken, für Christum zu sterben. Denn diesen Männern kann auch die strengste Askese nicht helfen, den Frieden finden sie nur, indem sie auf das leibliche Leben verzichten. Im Martyrium allein liegt die Sicherheit des ewigen Heiles. Die Nichtigkeit und Ohnmacht umschließt alles, was menschlich ist. Als Kaiser Otto III. nach Regensburg gekommen war und mit Abt Ramuold zusammentraf, da sitzt der Kaiser wie ein Sklave zu den Füßen des Greises und hört tieferschüttert die Worte der Weltverachtung.[7]) Im gleichen Jahre weilen Otto und Adalbert von Prag in Mainz. Eine Art weltschmerzlicher Freundschaft hat sich zwischen ihnen entwickelt; Tag und Nacht sind sie beisammen. Was Adalbert sagt[8]), ist die Lehre der menschlichen Vergänglichkeit; der Kaiser muß sterben wie jeder Mensch; er ist nichts Großes. Seine Schönheit wird zu Moder, zu Verwesung; seinen Leib werden die Würmer fressen. Der junge Kaiser im Vollbesitz der Macht sieht die Pracht der Krone dem Nichts gegenübergestellt. Zwei Jahre später besucht Otto den greisen Nilus. Beim Abschied soll der Eremit eine Bitte aussprechen. Er fordert das Heil für die Seele des Kaisers.[9]) „Denn, wenngleich Du Kaiser bist, Du mußt sterben als Mensch und Rechenschaft ablegen, was Du Böses oder Gutes

---

1) Virtutes St. Eugenii, MG. SS. XV_2, Prolog p. 646. 2) Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. VIII p. 584. 3) Vita Heriberti, MG. SS. IV, c. VI p. 744. 4) Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, c. VII p. 724. 5) Richter und Kohl, Annalen des Reiches unter Otto II. bis Otto III., B. III_1 p. 163. 6) Vita Romualdi, MG. SS. IV, c. XXVII p. 850. 7) Arnoldi de St. Emmerano, Lib. II, c. XXXIII p. 566. 8) Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XXIII p. 591. 9) Vita Nili, MG. SS. IV, c. XCIII p. 618.

getan hast." Unter Tränen legt Otto die Krone in die Hände des greisen Nilus. Die Lehre von der Vergänglichkeit predigt schon die kleine Geisa im Metzer Nonnenkloster dem jungen Manne, Johannes.[1]) Ohnmacht und Sündhaftigkeit des Menschen sind die bestimmenden Gedanken;" denn wenn wir uns fragen, was wir mit Recht verdienen, so ist es nichts als Strafe."[2]) Dem zu entgehen, darauf ist das Streben der Zeit gerichtet, das teilweise eine leidenschaftliche Form annimmt. Die Bewegung durchzieht alle Klassen der Bevölkerung: der Bauer verläßt seinen Hof, der Mönch sein Kloster, um Einsiedler zu werden, der Ritter die Braut, der Bischof die Diözese, um Mönch zu werden, der Kaiser den Thron, um in versteckter Höhle für seine Sünden zu büßen. Man kann einwenden, gerade das sei ein Beweis für die Typik der Zeit. Dann müßte letzten Endes aus jeder großen Zeitbewegung die T y p i k des menschlichen Fühlens und Wollens an sich gefolgert werden. Um nur einen Vergleich zu ziehen, wie hat Luthers Lehre das deutsche Volk im sechzehnten Jahrhundert ergriffen; der Bauer, der Bürger, der Klerus, der Adel, die Fürsten waren mit fortgerissen. Wie aber viel des Volkes außerhalb der Bewegung stand, wie diese hinwiederum die einzelnen Schichten nicht gleichmäßig ergriff, wie sich da und dort eine Gegenströmung zeigte, wie andererseits selbst wieder das Mittel, das Luther seinen Anhängern gab, von diesen verschieden benutzt wurde, ebenso darf man sich die ganze asketische Bewegung im zehnten Jahrhundert rücksichtlich ihrer Wirkung denken. Dem Bedürfnis vieler, zur christlichen Religion ein inneres Verhältnis zu gewinnen, wurde durch die allgemeine Not der Zeit Vorschub geleistet. Die Not der Zeit war zugleich auch der Grund der weiten Verbreitung der Askese, d e s Mittels, in dem man allein die Rettung sah, Frieden und Zuversicht zu gewinnen. Weil eben die Menschen im zehnten Jahrhundert ebensowenig typisch waren wie die im sechzehnten Jahrhundert, so haben sie das Mittel je nach ihrer Individualität benützt und aufgefaßt. Die einen suchten im Klausnertum ihr Ziel; die anderen entwickelten eine fieberhafte reformatorische Tätigkeit im Klosterleben.[3]) Praktisch politische und religiöse Bedürfnisse veranlaßten die Großen des Reiches, sich zu dieser Bewegung zu stellen. Die Bischöfe selbst sahen in der Förde-

1) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XVII p. 341. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in usum schol. Prolog p. 4. 3) Vgl. die Tätigkeit Brunos von Köln, Adalberos von Metz, Ulrichs von Augsburg, Friedrichs von Mainz, Burchards von Worms, Herlberts von Köln, Wolfgangs von Regensburg u. a. Dazu Hauck, Kirchengeschichte, B. III p. 342ff.

rung der Reformideen den einzigen Weg, ihr Bistum materiell und moralisch zu heben. Daß neben Adalbert von Prag ein Willigis von Mainz sich behaupten konnte, zeigt aber, wie verschieden verschiedene Charaktere diesen Weg gingen. Das Leben der Mönche in St. Gallen oder in Laubach um die Mitte des zehnten Jahrhunderts ist seinerseits der beste Beweis, daß es viele gab, die nach der alten Fasson selig zu werden hoffen, d. h. ohne Askese. Trotz der Verschiedenheit der Auffassung wird man nicht verkennen dürfen, daß das Denken und die Kraft der Zeit von dem Trachten nach der persönlichen Heilsgewißheit beansprucht wurde. Sie hoffte man zu erlangen durch Weltflucht, Askese und zuletzt durch das Martyrium. Das tritt klar und bestimmt aus den hagiographischen Werken des zehnten Jahrhunderts hervor: man begnügt sich nicht, die zeitgenössischen Heiligen als Träger und Verkörperung der Ideen des Jahrhunderts darzustellen, wie es auch der tatsächlichen Wahrheit entspricht, sondern man überträgt diese Gedanken aus dem Drange der Gegenwart heraus auf die Heiligen vergangener Zeiten, ohne Rücksicht auf die historische Wirklichkeit. Sind die gleichzeitigen Heiligen-Leben also ein Spiegel für ihre Zeit und ein brauchbarer Maßstab zur Beurteilung der einzelnen Persönlichkeit, so sind die nicht zeitgenössischen nach dieser Seite nur mit Vorsicht zu benutzen, beziehungsweise großenteils gänzlich wertlos. Was dort wirklich individuell getan und gesehen wurde, ist hier typisch erdacht.

Viertes Kapitel.

Das Heiligen-Leben des zehnten Jahrhunderts in seiner Stellung zu dem der Vergangenheit und Zukunft.

Aus dem großen, fast ununterbrochen bebauten Gebiet der Hagiographie wurde hier die Arbeit eines Jahrhunderts herausgenommen und zwar das letzte von dem ersten Jahrtausend. Ein solcher Ausschnitt, der sich zugleich als Durchschnitt darstellen muß, fordert von selbst die Rücksichtnahme auf die Fäden, die ihn mit Vergangenheit und Zukunft verbinden: mit anderen Worten, was die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts geerbt hat, wie sie gearbeitet und was sie vererbt hat, das ist zu untersuchen und auf Grund dessen festzustellen, ob sie zum Ganzen

betrachtet einen Rückschritt oder Fortschritt oder einen Höhepunkt bedeutet und worin das Wesentliche des betreffenden Merkmales zu liegen scheint.

Es ist gezeigt worden[1]), wie die Hagiographie die traurigen Zeiten des politischen und kulturellen Verfalles an der Wende des neunten Jahrhunderts überdauert hat und bis in die Zeit Otto I. geradezu ausschließlich die literarische Produktion beherrschte.[2]) Auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts blieb die Hagiographie im Vordergrunde, um so mehr, als sie nicht allein die dankbare Aufgabe hatte, zeitgenössischen Heiligen ihre Kraft zu widmen, sondern auch durch die da und dort hervortretende Gegenströmung zu den klassischen Studien eine nicht unbedeutende Förderung erhielt.[3]) Andererseits waren die Bestrebungen Brunos von Köln zur Wiederbelebung literarisch-wissenschaftlicher Arbeit, das persönliche Verständnis, mit dem Otto II. und Otto III. diesen Fragen entgegenkamen, nicht ohne Früchte geblieben. Für gewissenhafte Kleriker war nun der beste Ausweg, die Früchte ihrer klassischen Studien hagiographischer Arbeit zu widmen: so war man gegen Vorwürfe der strengen Richtung und gegen eigene Gewissensbisse geschützt. Der ununterbrochene Fluß hagiographischer Arbeit, wie er sich vom neunten ins zehnte Jahrhundert ergießt, bedingt von selbst die Abhängigkeit der Tätigkeit der Hagiographen. Man kann das Verhältnis vielleicht dahin bestimmen:

Die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts übernimmt die allgemeinen Vorstellungen über „den" Heiligen in der Form eines typischen Schemas, das in seinen Umrißlinien abhängig ist von dem Bilde des Lebens Jesu sowie anderer biblischer Gestalten und im Laufe der Jahrhunderte durch das Leben großer Heiligen wie St. Martin und St. Benedikt in einer immer wirklichkeitsfesteren Form und mit in das Einzelne gehender Ausführung fixiert worden ist. In der weiten Möglichkeit, die der christliche Glaube selbst für die Nachahmung Christi offen läßt — die Nachahmung ist zugleich jedem offen, da sie nicht an Erwerb und

1) Vgl. c. I dieser Arbeit p. 6. 2) Vgl. über die geistige Tätigkeit des zehnten Jahrh.: Wattenbach, GQ. I p. 350ff: Die Zeit der Ottonen. Ebert, Allg. Gesch. der Literat. des Mittelalters im Abendlande, III 2, p. 259. Leipzig 1887. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, B. III p. 275 ff. 3) Vgl. den Prolog zur Vita des hl. Wenzel, MG. SS. IV p. 213; ferner: Thietmari Chronic. II, 10, MG. SS. III p. 748. Wattenbach GQ. I p. 359f. Sackur, Die Cluniacenser, B. II p. 330.

Besitz von Macht und Schätzen, sondern an Verzicht alles dessen gebunden ist —, ist zugleich der Grund gegeben für die wetteifernde und übertreibende Angleichung des einzelnen Heiligen an die Bibelgestalten. Damit arbeitet die Hagiographie unserer Periode ebenso wie die der Vergangenheit und Zukunft. Um nur ein Beispiel herauszugreifen: Die Biographie Brunos von Köln verdient sicherlich vollen Glauben.[1]) Niemand aber wird bei der Lektüre die Freude des Verfassers an den zwischen den Zeilen niedergelegten Parallelen dieses Lebens mit dem Christi verkennen. Als Bruno zur Welt kommt, herrscht im Reiche der glücklichste und ersehnteste Frieden und mit dem Zügel der Gerechtigkeit herrschte Heinrich im Lande — Christi Geburt fällt in die Regierung Kaiser Augustus', als auf dem Erdenkreis Friede war.[2]) Fast noch im Knabenalter disputiert Bruno im Kreise der am Hofe weilenden Griechen und Römer und erregt durch Wissensdurst und Verstandesschärfe ihre Bewunderung — daneben der zwölfjährige Knabe Jesu unter den Schriftgelehrten im Tempel.[3]) Bruno, der Bruder des mächtigen Kaisers, dem Überfluß und Pracht zu Gebote steht, ist voll Demut und entsagt dem Glanze des Lebens — Christus, der Sohn Gottes, geht arm und demutsvoll durch das Leben.[4]) Was hier stillschweigend angedeutet ist, das wird in anderen Heiligen-Leben übertrieben verkündet. Der hl. Liudger vereinigt die Vorzüge alter und neutestamentlicher Personen.[5]) Seine Mutter wird mit dem aus dem Wasser geretteten Moses verglichen, ferner mit Mària und Elisabeth.[6]) Er selbst ist in Wort und Tat „der wahrhafte Nachahmer Christi in allem".[7]) Liudger gleicht in der Erfüllung seines Amtes dem Moses[8]), er ist fast größer als Johannes der Täufer[9]), denn dieser schilt nur den König wegen der unerlaubten Ehe, Liudger aber vertreibt die Ehebrecher aus dem Lande. Endlich gleichwie Elias im Feuerwagen zum Himmel eilt, so Liudger im wunderbaren Lichte, das bei seinem Tode sich zeigt.[10]) Oder der hl. Ulrich wird verglichen mit Abraham, Jakob, Job, Moses, mit den Aposteln[11]); mit Josua; denn während die Ungarn Augsburg bestürmen, da sieht

1) Wattenbach, GQ. I p. 402. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. II p. 5. 3) Ebd., c. VI p. 9. 4) Ebd., c. II p. 5 und c. XXX p. 30. 5) Vita Liudgeri, Redaktion III, Surius 26. März, p. 384—409. 6) Ebd., c. II und c. III p. 385 und p. 386. 7) Ebd., c. XIII p. 391, c. XX p. 395, c. XXII p. 397. 8) Ebd., c. XIX p. 394. 9) Ebd., c. XXI p. 396. 10) Ebd., c. XXIV p. 404. 11) Vita Udalrici, Marc. Velseri opera, c. II p. 597; c. VI p. 601; c. XVIII p. 611.

man „den neuen Josua" die Bundeslade herumtragen unter dem Blasen der Posaunen; nur daß Josua, wie der Hagiograph selbst bemerkt, außerhalb der Stadt Jericho ist, Ulrich aber innerhalb Augsburgs weilt.[1] Lebuin[2]) verläßt, wie Abraham es getan, auf göttliches Geheiß die Heimat, er stürzt sich wie Elias unter die Heiden, er geht wie Christus unversehrt durch die Mitte derer, die ihn töten sollen. Christoph und Paulus zogen beide aus, den Heiden das Evangelium zu bringen[3]); aber während Paulus erst die Kirche bekämpfte, hat Christoph von Anfang an ihr gedient. Bruno von Querfurt preist den hl. Adalbert glücklich, weil es ihm vergönnt ist, am gleichen Tage wie Christus sein Blut zu vergießen.[4]) So begegnen offen oder versteckt die Spuren der Angleichung des Heiligen an die großen Vorbilder. Hand in Hand damit geht die Benützung des Schemas in gleicher Weise wie dem Aufbau dienend, so der Ergänzung im Detail.

Das schematische Gerüst und das Vorbild der Bibel sind es, was die Hagiographie von der Vergangenheit übernimmt; sie repräsentieren, zugleich das Typische. Wie das Jahrhundert dieses Erbe gestaltet das darf als das Individuelle der Epoche bezeichnet werden.[5])

Von dem Drange, zur Lehre Christi ein persönliches inneres Verhältnis zu gewinnen, von der alle Bevölkerungsklassen bedrängenden Not der Zeit wurde die Ursache des Auflebens der streng asketischen Richtung hergeleitet. War die Wende des neunten Jahrhunderts heimgesucht von Bedrängnissen aller Art: elementaren Ereignissen, Krankheiten,

1) Vita Udalrici, Marc. Velseri opera, c. XIV p. 608. Vgl. Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XLII p. 724/25. Vita Rimberti, MG. SS. II, c. X, c. XIX p. 769 u. 773. Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44. Vita Bonifatii altera, ed. Levison, c. XIV p. 72. Vita Cadroae, Mab. V, c. X p. 491. 2) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. VII p. 884, c. XII p. 888, c. XIII p. 889/90. 3) Vita et Passio St. Christophori, Pez, Thes. anecd. B. II, pars III, c. III p. 103. 4) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXXII p. 611. 5) Eine allseitig genügende Definition des Wortes individuell zu geben ist dem Verfasser bei der heute herrschenden Verschiedenheit „philosophisch-psychologischer" Auffassung nicht möglich. Der Verfasser versteht in den folgenden Ausführungen unter „typisch" das starre, nicht dem Wechsel der Zeit nachgebende, allgemeine Festhalten an bestimmten Vorstellungen; unter „individuell" das lebendige Erfassen und Mitgehen mit den Bedürfnissen der Zeit. Das Typische der Hagiographie unserer Periode wäre demnach — als Ganzes betrachtet — das Gemeinsame mit der Hagiographie des neunten und elften Jahrhunderts; das Individuelle dagegen das ihr im Gegensatz zu anderen Epochen allein Zukommende oder sie im besonderen Grade Charakterisierende.

Krieg, so verdüsterten den Ausgang des zehnten Jahrhunderts ebenso schwere Wolken, die durch den da und dort herrschenden chiliastischen Wahn noch drückender wurden.[1]) Die Menschen fühlten schwer die Hand des Allmächtigen auf sich lasten und lebten in ständiger Angst vor dem Gerichte, das nach dem Tode kommen werde. Die Zeit kennt noch kein trotziges Aufbäumen gegen das Schicksal, nur ein geduldiges Tragen; kein Leugnen des göttlichen Richters, nur ein banges Erwarten. Die Nichtigkeit und Ohnmacht des menschlichen Daseins beherrscht das Denken. „Zertretet, Füße, das nutzlos gewordene Salz der Erde", so klingt Rathers Grabinschrift aus, noch im Tode ein Zeugnis des Verzagens an sich selbst, der Nichtachtung des eigenen Ich. Wer das Heil wollte, der mußte sich selbst töten in nimmer müder Kasteiung; wer es sicher wollte, mußte seine Sünden tilgen durch das Martyrium. — Es wurde oben der Nachweis erbracht, wie die Stimmung der Zeit im Heiligen-Leben sich widerspiegelt, und es wurde schon darauf hingewiesen, wie die Hagiographie unserer Periode zugunsten des asketischen Gedankens und des Martyriums Stellung nahm zu den Werken des neunten Jahrhunderts. Die Askese hat als Forderung eines heiligen Lebens nie zu existieren aufgehört; aber sie war, wie gezeigt wurde, im achten und ganz besonders im neunten Jahrhundert zurückgetreten. Im zehnten Jahrhundert erhebt sie sich mit einer leidenschaftlichen Macht, die nach Abstreifung extremer Auswüchse sich die Kirche erobert; das elfte Jahrhundert nimmt die allgemeine praktische Fortbildung des asketischen Gedankens auf, aus dem Gregor VII. und Urban II. ihre Kraft schöpfen. Demgemäß sehen wir auch den im zehnten Jahrhundert

---

1) Vgl. Vita Geraldi, Acta SS. 13. Oktober, Praefatio I p. 300: „Magis miramur, quod in hac nostra aetate..., instante Antichristi tempore, Sanctorum miracula cessare debeant." Vita Godehardi, MG. SS. XI, [ad a. 996] c. XI p. 176: „...in quos fines seculorum devenerint dilabi debere..." Miracula Apri, Acta SS. 15. Sept. [post 978] c. I, p. 71: „Nobis autem iam paene in fine saeculi constitutis..." R. Glabri, Histor. Libri V [ad a. 1000] Liber IV p. 65. Dazu Vita Idae, MG. SS. II [ad a. 980–983], Prolog p. 570. „...Quod utique iam vespere mundi...comperimus." Vgl. Abbonis, Apologeticus, Migne, Pat. lat., B. 139 p. 471: „nam fama pene totum mundum impleverat, quod, quando Annuntiatio Dominica in Parasceve contigisset absque ullu scrupulo finis saeculi esset." Diese Stellen zeugen für die weite Verbreitung des Gedankens an den Weltuntergang, ebenso in Frankreich wie in Deutschland. Vgl. für das Auftreten des Chiliasmus in Italien: R. Davidsohn, Geschichte von Florenz, B. I p. 117. Berlin 1896.

wie alles Neue überspannt auftretenden Gedanken der Askese von der Hagiographie des elften Jahrhunderts in ruhigerer, wenn auch breiter Form übernommen. Heiligen-Leben wie das des Johannes von Gorze bleiben in der konsequenten Durchführung ihrer asketischen Tendenz der Individualität der Hagiographie unserer Zeit vorbehalten. Ausschließlicher noch, zur Vergangenheit und Zukunft, ist der Gedanke des Martyriums individuelles Eigentum des Heiligen-Lebens des zehnten Jahrhunderts. Schon wurde die Stellung nach dieser Seite zum neunten und achten Jahrhundert charakterisiert; die Tatsache, daß die zeitgenössischen Heiligen-Leben des elften Jahrhunderts das Wort Martyrium auch nicht im bildlichen Sinne der Kasteiung gebrauchen [1]), ebensowenig von einer Sehnsucht nach dem Martyrium reden, ist beweisend für die Stellung der Hagiographie unserer Epoche. Zeit und Stimmung der Menschen waren anders geworden. In der nutzlosen Hingabe seiner selbst sah man nicht mehr das Ideal. Ist es doch bezeichnend, wie Adalbert von Prag, der mitten in der leidenschaftlich erregten Zeitstimmung den Martertod erlitt, noch verehrt und gefeiert wurde; Bruno von Querfurt dagegen, der todesmutige Apostel des Martyriums, verschwindet fast spurlos aus dem Andenken der Welt. Waren Otto III. und Adalbert schwärmerische Freunde und zog der Kaiser im Jahre 1000 [2]) unter den Augen Europas zum Grabe des Märtyrers, so hat Heinrich II. für die Ideen Brunos von Querfurt nichts übrig; „... inde etiam fuit, quod me et plura mea digna risui ad circumstantes heroas me absente irrisisti“, so schreibt Bruno an Kaiser Heinrich. [3])

Fehlt der Gedanke des Martyriums in Theorie und Praxis der Hagiographie des elften Jahrhunderts, so tritt dafür ein anderes Moment hervor, das in unserer Zeit fast ganz zurücktritt, oder doch nur in schematischer Weise vorkommt: die Erwähnung künstlerischer Tätigkeit. Die Kunst, vor allem die Baukunst, ist abhängig von äußeren Verhältnissen; niemand wird am Beginn des zehnten Jahrhunderts eine rege Tätigkeit erwarten. Dann, als mit den sächsischen Herrschern Ordnung und Friede kam, erstanden allenthalben Klöster und Kirchen aus dem Schutte oder wurden neue gegründet; sie brauchten Geräte und Schmuck,

1) Eine Ausnahme bildet die Vita Conradi Archiep. Trev., der i. J. 1066 erschlagen wurde. Vgl. Wattenbach GQ., B. II p. 119. 2) Richter und Kohl, Annalen der deutschen Geschichte, B. III_1 p. 163f. 3) Ausgabe des Briefes bei Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserzeit, B. II p. 689. 4. Aufl. 1875.

die großen Wandflächen verlangten nach Malereien. Durch die Römerzüge kam ein mächtiger Aufschwung in die Reliquienübertragung; in Deutschland selbst häuften sich die Erhebungen der Heiligen; man bedurfte kostbarer Schreine und Sarkophage. War eine Kirche so glücklich, den ganzen Körper eines weiteren Heiligen zu erhalten, mußte wohl ein Westchor angebaut werden.[1]) Ganz Hervorragendes endlich leistete die Miniaturmalerei. Davon erzählt das Heiligen-Leben unserer Epoche wenig, man kann sagen nur in Anlehnung an das Schema. – Bruno von Köln hat in seinem Bistum wie in Lothringen eine rege Bautätigkeit entfaltet.[2]) Aber Ruotger erwähnt dies nur im Vorübergehen und nicht um der Sache willen, sondern des Zweckes wegen; die Verehrung der Reliquien, die Besetzung der Kirchen und Klöster durch gute Priester und Mönche steht im Vordergrunde.[3]) – Etwas mehr wird Ulrichs Bautätigkeit hervorgehoben[4]); aber die Hauptsache bleibt auch hier die Einweihung und Besetzung der neu errichteten Kirche. Der Biograph des Johannes von Gorze muß schon infolge des Amtes seines Heiligen auf die Bautätigkeit eingehen.[5]) Man sieht, der Autor würde auch gern ausführlicher werden in diesem Falle, aber er weiß, daß er damit nicht den Beifall der Leser sich erwürbe. Im Gegensatz findet man dagegen in der Hagiographie des neunten und besonders des elften Jahrhunderts ein Eingehen auf die künstlerischen Verdienste des Heiligen.

Der hl. Sturm wendet sein Augenmerk auf die Pflege der Künste im Kloster.[6]) Er selbst ordnet Schmuck und Ausbesserung der Kirche und anderer Klostergebäude an. Über das Grab des hl. Bonifatius wird

1) Vgl. Fr. Xaver Kraus, Die Miniaturen des Codex Egberti. Haseloff, Der Psalter Egberts von Trier. K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, B. II, c. IV p. 186ff. Vgl. zur Bautätigkeit wie zur Kunst überhaupt: Woermann, Gesch. d. Kunst, B. II. A. Springer, Die Kunst im X. Jahrh. 1884. Dehio u. v. Bezold, Kirchliche Baukunst des Abendlandes. H. Otte, Handbuch der kirchl. Kunst u. Archäologie des deutschen Mittelalters. K. Künstle, Die Kunst des Klosters Reichenau im IX.–X. Jahrh. Freiburg 1906. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XXXI p. 31, c. XXXIII p. 32/33. 3) Das Testament Brunos zeigt übrigens, daß er auch der Kunst im Hause zugetan war; Decken, Schalen, Becher, Teppiche, Vorhänge, Schüsseln, Statuen, Leuchter werden darin erwänt. [Vita Brunonis, MG. SS. in usum scholar., c. IL p. 50/51.] 4) Vita Udalrici, Mab. V, c. I_8 p. 423, c. XIII_{47} p. 441, c. XX_{60} p. 447. 5) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IX, c. XCI p. 362: „...sed ut nostri mores scio etatis, tediosam omnino facerent lectionem.“ 6) Vita Sturmi, MG. SS. II, c. XX p. 375.

ein aus Gold und Silber gefertigter Schrein gesetzt, der mit prächtigen Bildwerken geziert ist. Der Biograph des hl. Eigil rühmt den hohen Eifer, mit dem dieser die Kirche verschönt; wie er ferner zwei prächtige Krypten erbaut. Ausführlich wird die Bauart der kleinen runden Begräbniskirche geschildert und der Neubau der Wohngebäude erwähnt.[1]) Mit welcher Liebe geht der Biograph des hl. Bernward[2]), dann der Biograph Godehards auf die künstlerische Tätigkeit seines Heiligen ein: „Im Schreiben zeichnet er sich glänzend aus; mit feinem Verständnis übte er die Malerei; er verstand die Technik der Metallbearbeitung, die Fassung edler Steine,“... glänzte in der Baukunst, wofür die Werke selbst später zeugten. Bezeichnend ist es, daß Thangmar das einzige Wunder im Leben seines Heiligen auf künstlerischem Gebiete auftreten läßt[3]): Bernward will aus den drei Kreuzpartikeln eine vierte herausschneiden; aber dies ist wegen ihrer winzigen Größe nicht möglich; da erscheint zwischen den Händen des Heiligen die vierte Partikel von selbst. Der hl. Godehard ist nicht weniger eifrig tätig im Bauen; wenn es gerade nötig ist, legt er wohl selbst Hand an.[4]) Der Biograph des hl. Poppo von Stablo betont wiederholt die Verdienste des Heiligen um Neubau und Ausschmückung von Kirche und Kloster, so von Beaulieu, Stablo, Limburg, Malmedy.[5]) Zwischen Balderich von Lüttich und dem italienischen Malerbischof entwickelt sich innige Freundschaft; sein ausgezeichneter Rat wird beim Bau des Andreasklosters benützt.[6]) Selbst das kleine Werk über Bardo von Mainz, das in zehn kurzen Kapiteln das Leben zusammenfaßt[7]), widmet das letzte (10.) Kapitel der rühmenden Hervorhebung der künstlerischen Bestrebungen des Heiligen auf dem Gebiete des Baues, der Ausschmückung der Kirchen durch Gemälde und Geräte.[8]) – In der Aufnahme des extrem-asketischen Gedankens und der Idee des Martyriums liegt also das Individuelle der Hagiographie des zehnten Jahrhunderts gegenüber der des neunten und elften Jahrhunderts.

---

1) Vita Eigilis, MG. SS. XV_1, c. XIV p. 229; c. XVII p. 230; c. XIX p. 231. 2) Schon die Häufigkeit der Erwähnung dieser Tätigkeit ist auffallend. Vita Bernwardi, MG. SS. IV, c. I, p. 758; c. V p. 759/60; c. VI p. 760; c. VIII p. 761; c. IX p. 762; c. X p. 762; c. IL p. 779. 3) Ebd., c. IX p. 762. 4) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. V p. 172; c. VII p. 173; c. XII p. 176; c. XIII p. 177; c. XXVII p. 194. 5) Vita Popponis, MG. SS. XI, c. XIII p. 301; c. XXXII p. 306ff. 6) Vita Balderici, MG. SS. IV, c. VII p. 727 und c. XIII p. 729; c. XVII und c. XIX p. 731. 7) Vita Bardonis, MG. SS. XI, p. 318–321; c. X p. 321. 8) Vgl. ferner die Vita des Abtes Theo-

Wenden wir uns zur zweiten Frage: Bedeutet die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts einen Rückgang, Fortschritt oder Höhepunkt gegenüber Vergangenheit und Zukunft, so wird sich das Ergebnis, wenn es vorweggenommen werden darf, mit Rücksicht auf das Ziel der vorliegenden Arbeit in ein doppeltes spalten:

Für die Hagiographie im allgemeinen bedeutet unsere Zeit einen Fortschritt nach der rein formalen und legendaren Seite hin, sofern Sprache, Schema, legendare Motive eine weitere Ausbildung erfahren; sie bedeutet ferner zugleich einen Höhepunkt für das Wesen der Hagiographie an sich, sofern einmal zeitgenössische Heilige mit völliger subjektiver Absicht vom Hagiographen zu Verkündern individueller Zeitideen benutzt werden, ganz besonders sofern der Hagiograph es unternimmt, mit ausdrücklicher Ablehnung des Wunders, die Heiligkeit eines Menschen auf rein ethischer Basis zu begründen.[1] In dieser Tatsache liegt zugleich das zweite und letzte Ergebnis der Arbeit eingeschlossen: Eine selbständige, ethische Wertung kann nicht mit der Wiedergabe eines mit typischen Zügen ausgestatteten Idealbildes zufrieden sein oder auskommen, vielmehr muß der Hagiograph auf Grund einer selbständigen, individuellen Erfassung der Persönlichkeit seines Heiligen auch

---

derich von St. Hubert, MG. SS. XII p. 36ff., c. XXII p. 49 und c. XXVIII p. 53. Vita Altmanni, MG. SS. XII, c. XVII p. 226: Durch seine Bemühung sind in der Diözese fast alle Kirchen jetzt aus Stein erbaut, mit reichem Schmuck verziert, mit Gemälden, Geräten, Büchern ausgestattet und, was das beste ist, mit reinen Priestern. – Die Lebensbeschreibungen der Bischöfe Burchard von Worms, MG. SS. IV p. 830ff., c. II p. 833, c. VI p. 835, c. VII p. 835, c. IX p. 836, c. X u. XI p. 837, c. XV p. 839, c. XVI p. 840, c. XX p. 843 und Bennos von Osnabrück, MG. SS. XII p. 58ff., c. X p. 64, c. XI 65, c. XXIV p. 74, c. XXVII p. 76 verlegen geradezu den Schwerpunkt der Tätigkeit ihrer Helden auf das Gebiet der Baukunst.

1) Hierin scheint der Wert der Hagiographie auf deutschem Boden gegenüber dem Auslande ganz besonders zu beruhen; die englischen und italienischen Heiligen-Leben haben, soweit der Verfasser sie gelesen hat, eine Fülle von Wundern schon bei Lebzeiten des einzelnen Heiligen; die französischen, hauptsächlich cluniazensischen Werke sprechen wohl im Prolog von einer Würdigung nach Verdienst und Wirken; aber weder Abbos, noch Odos, noch Odilos Leben z. B. werden frei von Wundern gehalten. Wenn Sackur, Cluniazenser I p. 118 sagt: „Im übrigen legt weder Odo noch einer von seinen Gesinnungsgenossen oder Nachfolgern Wert auf Mirakel und Zeichen oder gar nächtliche Visionen . . . so kann das die persönliche Ansicht der Verfasser dieser Heiligen-Leben gewesen sein, aber für die Heiligkeit eines Mannes waren ihnen trotzdem die Wunder nötig; vgl. c. VII dieser Arbeit p. 184f.

die entsprechend relative Fähigkeit einer selbständigen, individuellen Wiedergabe der Persönlichkeit seines Heiligen besitzen; kurz gesagt: die Tatsache einer ethischen Wertung eines Heiligen gegenüber anderen Heiligen, mögen diese nun entweder wieder nach dem ethischen oder dem Kultus-Wert betrachtet sein, widerspricht der Annahme einer allgemeinen gesetzmäßigen Typik des Seins wie des Empfindens.

Die Entwicklung der Hagiographie in formaler Beziehung.

Die Zeit Karl des Großen hatte die lateinische Sprache aus ihrer Barbarei befreit; die Werke eines Einhard, Walafried Strabo zeigen von einem vertieften Studium der Alten und einer geschickten Verwendung der Früchte dieses Studiums; man war bekannter geworden mit der lateinischen Sprache und bewegte sich daher leicht und gewandt. Die Jahre des Niederganges der karolingischen Dynastie, die Wanderung des Zepters zu dem sächsischen Herzogshause, die dazwischen liegende Zeit der Kriege und der Not hatten die Sprache wie die allgemeine Bildung wieder weit zurückgeworfen. Unter Otto I. mußte man mühsam von neuem beginnen; von Bruno wird gesagt: „die lange vergessenen sieben freien Künste zog er wieder an das Tageslicht".[1]) Nicht mehr so rasch lebte man sich wieder ein; man verarbeitete nicht, sondern setzte fremde Bausteine, so wie man sie fand, neben den eigenen Brocken. Wie schon bemerkt, stand die Hagiographie in der literarischen Produktion an erster Stelle; sie war es auch, die noch rettete, was zu retten war, und in ihr liegen denn auch die Keime zu jener sprachlichen Gewandtheit, die das polemische Zeitalter des Investiturstreites voraussetzte. Schon die zahlreichen stilistischen Überarbeitungen von Heiligen-Leben, die oft nur in dem schwulstigen Unverständlichmachen das einzig Eigene bringen, dienen indirekt zu einer sprachlichen Besserung. Die Ansprüche steigern sich besonders gegen Ausgang unseres Jahrhunderts dann ganz bedeutend; man legt hauptsächlich Wert auf lange, schön geordnete und mit Zitaten verzierte Reden, wobei man die ganze Gelehrsamkeit zeigen kann.[2]) Doch kommt dadurch nicht selten eine gewisse Lebendigkeit

1) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. V p. 9. „Oblitteratas diu septem liberales artes ipse retexit." 2) Vita Remacli, Migne, Pat. lat. B. 139, c. XV, XVI, XVII p. 1161ff. Vita Mathildis II, MG. SS. IV, c. XIII, XIV p. 292, c. XX p. 296, c. XXII, XXIII p. 297–299. Vita Pirminii II, Acta SS. 3. Nov., c. III p. 35, c. VI p. 37, c. IX p. 39, c. XVI p. 45. Vita Brunonis,

in die Darstellung, wie sie ganz besonders im jüngeren Leben der hl. Mathilde sich zeigt. Gerade die beiden Mathilden-Viten sind ein lehrreiches Beispiel für die formale Entwicklung, den Fortschritt im Ausdruck.[1]) Ist die Sprache der älteren noch ungewandt, „ungeschickt in der Form“, dürftig im Ausdruck, sind die wenigen Reden fast nur auf einen Satz beschränkt, so ist die jüngere Vita über alle diese Schwächen Herr geworden: der Ausdruck ist gewandt und anziehend; schon in der äußeren Form, durch die Anwendung der Reimprosa den gesteigerten Ansprüchen der Zeit nachkommend, beherrscht der Autor die Sprache völlig als Ausdrucksmittel seiner Stimmung[2]); zahlreiche geschickt eingeflochtene Reden bringen persönliches Leben in den Gang der Erzählung; das fremde Gut der Quellen ist fast unerkennbar untereinander und mit dem eigenen verarbeitet. Ebenso charakteristisch für das allmähliche Zurückerobern formaler Gewandtheit und Ausdrucksfähigkeit ist das Verhältnis der drei Lebensbeschreibungen Ulrichs.[3]) Der erste Biograph, Gerhard, schrieb unter Otto II.; der zweite, Gebehard, unter Otto III.; der dritte, Berno, unter Heinrich II. oder Konrad II. Gerhards Sprache ist stellenweise gesucht, da und dort mit griechischen und deutschen Wörtern verunstaltet; seine Nachrichten aber sind gut und auch nach dem heutigen Urteil wertvoll. Gebehard, der zwischen 996—999 die Vita überarbeitet, hat an der Sprache und am Inhalt bereits verschiedenes auszusetzen[4]): Gerhard habe zuviel Nachdruck auf die Kriege und Geschichte der Könige gelegt; das Leben Ulrichs sei eher eine Geschichte der Könige: „... ut potius bellorum eventum, Regum Caesarumque historiam, quam propositum videretur ordinare negotium.“ Dem müsse man abhelfen, wie überhaupt das Überflüssige nachsetzen; das weitschweifig Vorgebrachte sei abzukürzen; ebenso müssen die dunklen Stellen des Werkes aufgeklärt werden. Berno endlich, der aufgefordert

MG. SS. in us. schol., c. XVIII p. 17, c. XX p. 21, c. XLIV p. 45. Dazu Vita Odiliae, Anal. Boll., B. XIII, c. II—III p. 12—13, c. VII p. 16f., c. XIV—XVI p. 22—25.

1) Vita Mathildis I, MG. SS. X, c. IX, X, XV p. 578ff.; vgl. Wattenbach, GQ. I, p. 373. 2) Vita Mathildis II, c. XIV, XX, XXII p. 292, 296, 297. 3) Vgl. dazu die Kritik über die drei Hagiographen in dem Martyrolog Hermann des Lahmen von Reichenau, der an jedem Autor etwas auszusetzen hat. Ausgabe: (z. T.) Dümmler, Forsch. z. d. Gesch. XXV p. 195 ad hoc p. 211. Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 448. 4) Vita Udalrici II, Marci Velseri opera, Prolog p. 591. Das Werk gereiche „non solum ... prudentioribus taedium, sed paene videretur puerile ludibrium.“

war, die Arbeit Gerhards „cultiori stilo" wiederzugeben, setzt sich im Prolog mit den beiden Vorgängern auseinander. Gebehards Ausdrucksweise sei für das allgemeine Verständnis viel zu hoch[1]); der Stil des ersten Verfassers aber sei, seine Wahrheitsliebe in Ehren, derart im argen, daß ein gebildeter Mann auf den ersten Blick hin auf die weitere Lektüre verzichte.[2]) Berno selbst werde sich bemühen, die Mitte zwischen den beiden zu halten und alles, das Weitschweifige wie das Unrichtige oder Schwerverständliche „ad rectitudinis lineam corrigere". Man sieht, die rauhe, teilweise noch etwas unbeholfene Sprache aus der Zeit Otto II. genügt den gebildeten Leuten an der Wende des Jahrhunderts nicht mehr; das elfte Säkulum will dann neben dem gewandten Ausdruck auch die allgemeine Verständlichkeit. In der Sprache Brunos von Querfurt begegnet uns endlich das rein subjektive Moment: der Autor tritt selbst während der Darstellung hervor. Mit Leidenschaftlichkeit ruft er bei der Schilderung der Niederlage Otto II. im Kampfe gegen die Sarazenen dem unglücklichen, nun schon lange toten Kaiser die Worte zu[3]): „Quae tibi, magnanime iuvenis, dies illa erat, quando in potestatem Sarazenam ... vidisti ...". Mit herzlichem Trost sucht der Autor dagegen seinen Heiligen zu ermutigen, wenn er zu ihm spricht: „Verehrungswürdiges Haupt! was ermüdest Du Dich in schweren Gedanken? Nahe ist, was Du suchst!"...[4]) – So hat sich die Sprache nach Form und Ausdruck seit der Mitte des zehnten Jahrhunderts allmählich von der plumpen Unbeholfenheit und sklavischen Abhängigkeit zu einer Gewandtheit und Freiheit erhoben, die in den Werken eines Lambert von Hersfeld der Vollendung entgegenreiften.

Die Entwicklung der Hagiographie nach der legendaren Seite.

Von einer legendaren Entwicklung zu sprechen erscheint insofern gerechtfertigt, als die Hagiographie unserer Epoche zu der Ausbildung des Schemas das letzte Wesentliche beitrug. Man braucht nur zu sehen, mit welcher Leichtigkeit man im elften Jahrhundert eine Legende aus dem Ärmel schüttelte oder eine dürftige Tradition zu einem ganz präch-

1) Vita Udalrici II, Marci Velseri opera, Prolog p. 596. Prolog von Berno: „... ita tamen verborum ac sententiarum sublivitate se in altum extollit, ut vix aliquis infirmorum exinde aliquid percipere possit." 2) Ebd.: „... sic tamen pene humi iacere videtur, ut quisquis sapientium semel hinc potuerit quiddam gustare pigeat se ulterius ad hanc declinare." 3) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. X p. 598. 4) Ebd., c. XXVI p. 609.

tigen Leben erweiterte, und diese Werke mit denen des zehnten Jahrhunderts zu vergleichen, um zu sehen, wie wenig Neues geleistet wurde. Wie schnell die Entwicklung zum Legendaren vor sich geht, möge an einigen Beispielen noch gezeigt werden.

Die erste Vita des hl. Liudger erzählt[1]), wie der Heilige infolge des Aufstandes Widukinds die Missionsarbeit unterbrach, mit zwei Begleitern „nach Rom zog, von hier zum Kloster des hl. Benediktus im Gebiete Benevents gelangte und dort im frommen Wandel die Regel Benedikts kennen lernte. Er selbst hatte die Absicht, zu Hause ein Kloster zu errichten, was nach dem Willen Gottes auch getan wurde; es war Werden. Nach $2^1/_2$ Jahren in seine Heimat zurückgekehrt, bekam der glorreiche Karl Kunde von ihm usw. usw.“. Die dritte Vita dagegen weiß statt dieser kurzen Nachrichten einen ausführlichen Bericht zu geben.[2]) Der hl. Liudger war, da er das Martyrium nicht erlangen konnte, auch seine Predigt keinen Erfolg hatte, mit zwei Begleitern nach Rom gezogen, was er schon lange gelobt hatte, aber bisher nicht ausführen konnte. In Rom empfing ihn Papst Leo mit ehrenvoller Ansprache und behandelte ihn äußerst gütig; ja – sei es durch die Erkenntnis von Liudgers Heiligkeit oder infolge der allen Päpsten eingepflanzten Güte – er hielt ihn wie den vertrautesten Freund. Als er von dem Plan seiner Klostergründung erfuhr, billigte er den frommen Willen und gab die Kraft seines Segens hiefür. Reich beschenkt mit Reliquien des Erlösers, der Gottesmutter, des hl. Petrus und einer Menge anderer, entließ der Papst den Heiligen. Dieser machte sich auf den Weg nach Monte Casino, wo er, da der Abt ein Verwandter von ihm war, $2^1/_2$ Jahre blieb. Während seines Aufenthaltes gab er das beste Beispiel: keinem zur Last, allen zur Liebe war er durch sein Leben der nützlichste Lehrer der Mönche. Denn alles, was sie in der Regel des hl. Benedikt lasen, sahen sie durch Liudger verwirklicht. Über das Kloster hinaus drang sein Ruhm, durch das Frankenreich, durch Italien bis zu den Ohren Kaiser Karls. Das ist nur ein Beispiel, wie aus dem Wirklichen allmählich das Legendare sich entwickelt. Deutlich kann man diese Spuren in der Gegenüberstellung der ersten und dritten Vita Ulrichs verfolgen.[3]) Die Entwöhnung des

1) Vita Liudgeri, Diekamp, c. XXI u. XXII p. 25. 2) Vita Liudgeri III, Diekamp, c. XVIII p. 95/96. Vgl. dazu die II. Redaktion ebd., c. XIII p. 60, die ihrerseits die erste Vita schon erweitert hat. 3) Vita Udalrici I, Mab. V, p. 421. Im übrigen vgl. zum Folgenden die Inhaltsangabe der Vita I in c. II dieser Arbeit p. 78ff.

kleinen Ulrich gibt Berno gleich am Anfang den Vergleich mit Moses, der einer Amme übergeben wurde; ferner mit Isaak, bei dessen Entwöhnung Abraham ein großes Fest gab.[1] Über die Jugendzeit ist Berno im Gegensatz zu Gerhard genau unterrichtet: der kleine Ulrich ist ernst und gottesfürchtig und zeigt in seinem ganzen Auftreten seine geistige Würde. Gerhard weiß von der Schulzeit in St. Gallen nur, daß der Unterricht die besten Früchte trug[2]; Berno dagegen[3]: was Ulrich in den hl. Schriften las, das verwirklichte er alsbald durch die Tat. Schon hat er die Höhe der Tugendleiter berührt usw. usw.... Wie die klügste Biene durchflog er die Gefilde der Bücher, pflückte die Blumen der Weisheit und barg sie in seiner Brust[4]; mit der größten Mühe nahm er den Honig zu sich, den er später dem Volke darreichen sollte.... So bis an die Fingerspitzen unterrichtet, kehrte er zu seinen hocherfreuten Eltern heim. Diese, erzählt Gerhard[5], gaben ihn in den Dienst des Augsburger Bischofes, der ihn mit Rücksicht auf den Adel der Eltern sowie die gute Anlage und Bildung freudig aufnahm. Berno[6]: Da der Bischof Ulrich erkannte als im Glauben fest, in der Hoffnung stark, in der Liebe sicher, mit allen Tugenden geschmückt, nahm er ihn freundlich auf. In der ersten Vita wird Ulrich auf Betreiben seines Vetters von König Heinrich zum Bischof von Augsburg gemacht.[7] Berno[8], der Ulrich die Simonie „wie die Pest“ hassen läßt, erzählt, wie das Volk und der Klerus von Augsburg den Heiligen einstimmig wählen und wie der König die Wahl bestätigt; also gerade das Gegenteil von der Wirklichkeit. Gerhard berichtet, daß Ulrich sich häufig des Fleisches enthielt[9], daß er kein weiches Bett benützt, bei Berno kasteit sich der Heilige so, daß er überhaupt kein Feisch ißt und nur sehr wenig schläft.[10] Dazu kommt gleich noch eine kleine Novelle, wie Ulrich die Tafelgenossen „religiosa arte“[11] über seine ausgezeichnete Abstinenz hinwegtäuscht. – Noch ein letztes Beispiel: die jüngere Vita Mathildis ist in ihren Grundlagen völlig abhängig von der älteren[12], versteht aber, wie bereits erwähnt, die Nachrichten zu erweitern und auszuschmücken. Der ältere Autor weiß nichts

1) Vita Udalrici III, Marci Velseri opera, c. I p. 597. 2) Vita Udalrici I, Mab. V, c. I_4, p. 421. 3) Vita Udalrici III, c. II p. 597/98. 4) Vita Udalrici III, c. III p. 598/99. 5) Vita Udalrici I, c. I_5, p. 422. 6) Vita Udalrici III, c. III p. 599. 7) Vita Udalrici I, c. I_7, p. 423. 8) Vita Udalrici III, c. IV p. 599/600. 9) Vita Udalrici I, c. III_{15} p. 426. 10) Vita Udalrici III, c. VI p. 601. 11) Ebd.: „... quo solebat religiosa arte secum convivantes circumvenire.“ 12) Die übrigens vom Autor ver-

über die Kindheit der Heiligen; von der im Kloster weilenden Jungfrau rühmt er die Schönheit, kindliche Anmut, ihren Fleiß, ihre Bescheidenheit und Mildtätigkeit.[1]) Der andere Biograph ist damit nicht zufrieden; er macht seine Anleihen beim Schema[2]): Mathilde ward geboren als der Ruhm der Eltern, die Zierde der Zukunft, liebenswert schon bei der Geburt, noch liebenswerter, als sie heranwuchs. Was braucht es vieler Worte? Zu dieser Zeit sah man selten solch ein Kind. Im Kloster macht Mathilde dann ganz „wunderbare" Fortschritte in allem und jedem; wohl ist sie noch zarten Alters, aber ihr Charakter gleicht der einer „grandaeva"; sie ist beseelt von Verlangen nach Arbeit des Geistes wie der Hand. So kam der Ruf von Mathildens Tugend bis zu den Ohren Herzog Ottos.[3]) Die kurze Charakteristik der ersten Vita wird ferner mit einer Anzahl kleiner Züge vervollständigt: Öffentlich zeigt sich die junge Königin wohl in Seide gehüllt und mit Edelgestein, als herrlichsten Schmuck aber trägt sie ein demutsvolles Herz. Erzählt die erste Vita, wie die junge Königin nachts ihr Lager verließ[4]), um in der Kirche zu beten, so erklärt der zweite Biograph: es kann niemand glauben, daß der König dies nicht merkte; er wußte es recht gut und tat nur so, als merke er es nicht, weil er ihre guten Werke selbst liebte.[5]) Die Ehe wird hier fast zu einer jungfräulichen erhoben[6]); man hätte die Heilige für eine Jungfrau halten mögen in ihrem keuschen Benehmen, hätte man nicht ihre reiche Nachkommenschaft gesehen. Völlig legendar sind dann die Ausführungen über das Leben im Witwenstand.[7]) Daß mit zunehmendem Alter sich Mathildens Frömmigkeit und Wohltätigkeit steigerte[8]), ist sicher; aber die Schilderung in der zweiten Vita steht in ihren Erweiterungen unter dem Einfluß des Schemas. So heißt es[9]), wenn die anderen schlafen, besucht die Heilige heimlich die Kirche; vor dem ersten Hahnschrei ist bereits der ganze Psalter gebetet. Dann kehrt sie zurück in ihr Schlafgemach und stellt sich, als habe sie die ganze Zeit über ge-

---

schwiegene Abhängigkeit erstreckt sich nicht selten bis auf das Wort; z. B.

Vita I c. XII: Videns autem rex, quia nihil, ut prius, prosperi proficiebat, contristatus usque ad mortem timuit.	Vita II c. XII: Videns autem rex Otto quia nihil proficeret in prosperis ut prius timuit usque ad mortem contristatus.

1) Vita Mathildis I, MG. SS. X, c. II p. 576. 2) Vita Mathildis II, MG. SS. IV, c. II p. 285. 3) Vita Mathildis II, c. V p. 286. 4) Vita Mathildis I, c. V p. 577. 5) Vita Mathildis, II, c. V p. 287. 6) Vita Mathildis II, c. VI p. 287. 7) Vita Mathildis II, c. X p. 289. 8) Vgl. Widukindi Res gest. Sax. Liber III, c. LXXIV p. 103. 9) Vita Mathildis II, c. X p. 289f.

schlafen. Die Heilige beteiligt sich darauf noch an der Matutin. Kaum will sie sich dann etwas Schlaf gönnen, da stören sie schon die Armen und stets hilfbereit beginnt Mathide den Tag mit guten Werken. Der ältere Biograph erzählt[1]), wie die Königin auf ihren Fahrten manchmal einschlief, die beauftragte Nonne aber selbst es übersah, den vorüberziehenden Bettlern ein Almosen zu geben; dann erwachte wohl Mathilde und holte es nach. Die jüngere Vita übernimmt diesen Zug[2]), fügt aber zu dem Erwachen ein „quasi spiritu prophetiae plena" hinzu. Zieht man noch die beiden Wunder hinzu, die der jüngere Biograph erst eigentlich dazu erhebt[3]), so hat man ein deutliches Beispiel, wie innerhalb eines Menschenalters das historische Bild eines Heiligen durch legendare Züge verzeichnet wird.

Neben dem formalen und legendaren Fortschritt bedeutet die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts zugleich einen wesentlichen Höhepunkt für das Heiligen-Leben überhaupt. Dieser Höhepunkt wird getragen durch das Zusammentreffen zweier Momente, die in der Heiligen-Biographie unserer Epoche sich zum ersten Male erkennen lassen: Der Verfasser steht über seinem Stoff, sofern dieser ihm über die hergebrachten hagiographischen Motive hinaus zur Aussprache der eigenen Ideen dienen muß, und sieht zugleich die Heiligkeit eines Menschen nicht in der Ausübung von Wundertaten, sondern in einem ethisch vollkommenen Leben, das als Frucht eines ständigen Kampfes mit den Leidenschaften und dem Übel in der eigenen Brust wie in der Welt errungen ist. Niemand wird in dem besten hagiographischen Werk des neunten Jahrhunderts, der Vita Anskars[4]), die hervorragende Stellung übersehen, die der Missionstätigkeit eingeräumt ist. Aber daneben erhebt sich ebenso stark die Tendenz des Wunderbaren.[5]) Die Einheit des Werkes geht durch die zahlreich erwähnten Träume, Visionen und Wundertaten verloren, deren Auftreten ja auch einen Verzicht auf eine rein ethisch-menschliche Wertung bedeutet. Die künstlerische Einheit ist dagegen in Ruotgers Werk gewahrt, das in einem Gusse aus der großgedachten Idee der augustinischen Pax heraus geschaffen ist; die

---

1) Vita Mathildis I, c. XI p. 579. 2) Vita Mathildis II, c. XVIII p. 295. 3) Ebd., c. XVIII–XIX p. 295f. Dazu c. VII p. 195f. 4) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 298f. „Anskars Leben gehört ohne Frage zu den bedeutendsten Quellenschriften des Mittelalters." 5) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. II, III, IV, V, IX, (XVIII, XIX,) XXV, XXVII, XXIX, XXX, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL p. 690–722.

Einheit ist gewahrt in des Abtes Johannes Werk, das in allen seinen Teilen aus der Idee der Askese hervorgewachsen ist; die Einheit ist endlich gewahrt in Brunos Werk, wo die Idee des Martyriums sogar auf Kosten des Biographischen in den Mittelpunkt des Werkes gestellt ist. Von diesem Standpunkt aus betrachtet kann auch die Hagiographie des elften Jahrhunderts kein gleichwertiges Werk den Biographien Brunos, Johannes' von Gorze und Adalberts an die Seite stellen; den Viten Bernwards, Godehards, Poppos fehlt, bei allem persönlichen Wert, eine solche überragende Idee, ganz abgesehen von dem Hereinziehen des Wunders, auf das nicht einmal Thangmar verzichten kann.[1]) In dem Verzicht auf das Wunder zu Lebzeiten des Heiligen liegt das zweite wichtige Moment. Wohl hat das neunte und das elfte Jahrhundert Hagiographen, die ein reines, gutes Leben den Wundern vorziehen, aber keiner folgt konsequent dieser Ansicht: entweder wird die Möglichkeit offen gelassen, oder man bringt „dem Publikum" zuliebe tatsächlich Wunder. Das entscheidende Wort für eine menschlich-ethische Wertung des Heiligen spricht Johannes von St. Arnulf[2]), der die „temerariam mentis affectionem" nach einem Wunder zur Bestätigung des heiligen Lebenswandels des Johannes von Gorze zurückweist mit der Überlegung, es bedürfe keines Wunders bei einem Manne wie Johannes, „de quo firma satis et absque cunctatione fides constaret, ea quae in operibus suis et sancta couversatione atque indefessa usque in finem in bonis perseverantia visa sunt, signis omnibus mirabilibusque praestare et saluti animarum non sine plurimo fructu conducere." Damit ist „absque cunctatione" auf die Zeichen und Wunder verzichtet zugunsten des Tun und Wollen des Heiligen.[3])

1) Vita Bernwardi, MG. SS. IV, c. IX p. 762. Vgl. zum Ganzen c. VII dieser Arbeit. 2) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, Prolog p. 337/338. Vgl. dazu: Vita Brunonis, MG. SS. in usum schol. c. XLVIII p. 49/50. Vita Adalberti auct. Brunone I, Bielowski, Mon. Polon. histor. I, c. XVII p. 203: „ad haec, quamvis soleant signa et prodigia ostendere non facere sanctum..." 3) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, B. III p. 936, läßt mit der Vita Bernwards ... „wenn ich so sagen darf", den Ton für „Heiligen-Leben höherer Gattung" anschlagen. „Sie entsprach den Forderungen des Zeitalters." Hauck begründet diese Meinung damit, daß der Verfasser dieser Biographie nicht so plump verfährt wie die älteren; „nicht dadurch macht er seinen Helden zum Heiligen, daß er ihm Wunder über Wunder zuschreibt, aber er bleibt auf ihrer Spur, indem er ihn ethisch als vollkommen betrachtet." Nach den obigen Ausführungen dürften die Worte Haucks bereits für das zehnte Jahr-

Wenn lediglich aus dem Leben eines Menschen die Heiligkeit gefolgert wird, so setzt sich der Biograph damit in Gegensatz zur typischen Heiligen-Darstellung. Die Notwendigkeit vom Schema abzuweichen ist dadurch von selbst gegeben, und diese Abweichungen können nur individueller Natur sein; sie beruhen auf gesehener Wirklichkeit. Ein Doppeltes ist aber auch in einem solchen Falle zu bedenken: Man kann nicht verlangen, daß die Hagiographie nun plötzlich aufhört, Hagiographie zu sein, mit andern Worten, daß sie einen Menschen mit seinen Fehlern und Leidenschaften schildert. Damit würde der Hagiograph seine Aufgabe völlig verfehlen. Er will und muß den vollkommenen Menschen schildern. Daß diese Vollkommenheit nicht ohne Kampf mit sich selbst und der Welt errungen wird, das wußten Ruotger, Johannes und Bruno so gut wie einer von heute. Auf der anderen Seite wäre es ebenso verfehlt, behaupten zu wollen, daß im Heiligen-Leben des zehnten Jahrhunderts eine Fähigkeit individueller Persönlichkeitsschilderung zutage tritt, die sich der heutigen Darstellung ebenbürtig zur Seite stellen könnte. Liegt doch schon im Wesen der Hagiographie die Tendenz des „Typisierens“, sofern der einzelne Mensch aus der großen Masse an das Vorbild des einzelnen Heiligen angenähert werden soll, der Heilige selbst wieder sein Vorbild an Christus hat, das wiederum für alle gilt. Wenn trotzdem sich in der zeitgenössischen Heiligen-Vita und Heiligen-Biographie eine nicht geringe Anzahl individueller Züge fanden, die teilweise sogar in absichtlichem Gegensatz zur typischen Heiligen-Darstellung auftraten, so darf das wohl mit einem im Wesen der Hagiographie selbst begründeten höheren Nachdruck der Annahme einer „allgemeinen geistigen Typik“ dieser Zeit gegenübergestellt werden. Faßt man für die Persönlichkeitsschilderung den Begriff „individuell“ in dem weiteren Sinn wie er in dieser Arbeit zur Charakterisierung der Hagiographie in unserer Epoche genommen wurde, so darf den zeitgenössischen Viten und Biographien das Prädikat individueller Darstellung wohl zuerkannt werden. Man wird schwerlich die herzerquickende Gestalt des hl. Ulrich, den anziehenden und doch etwas kühlen Bruno, der sich in der Stunde der Gefahr bis aufs äußerste beherrschen kann, der mit seinen Gedanken ganz wo anders ist, als er seiner Umgebung zu glauben gibt; oder einen Mann

---

hundert angewendet werden: auf die Heiligen-Biographien Brunos von Köln, Johannes' von Gorze und Adalberts von Prag.

von der Willensstärke des Johannes von Gorze oder der Energielosigkeit eines Adalbert von Prag, so wie diese Heiligen geschildert sind, unter den Hut des „Heiligen-Typ“ vereinigen können. Faßt man dagegen den Begriff „individuell“ in seiner „psychologischen Kompliziertheit“ von heute und trägt ihn in das Heiligen-Leben, was an sich der Tendenz der Hagiographie widerspricht, so wird man gerne zugeben, daß das seelische Leben der Heiligen des zehnten Jahrhunderts nach außen hin d. h. für uns sehr viel einfacher erscheint, was aber noch lange nicht dasselbe wie „typisch“ ist. Sie suchten den Frieden mit sich selbst und mit Gott; waren es andere Wege, die sie dabei gingen, das Ziel war letzten Endes das gleiche als für uns Heutige.

Gesamt-Ergebnis.

Die Ergebnisse des ersten Teiles dieser Arbeit dürfen dahin zusammengefaßt werden:

Die auf deutschem Boden im Laufe des zehnten Jahrhunderts (Ende des neunten – Beginn des elften Jahrhunderts) verfaßten Heiligen-Leben stellen sich in drei ihrem Werte und ihrer Zahl nach verschiedenen Gruppen dar. Das zeitliche Verhältnis des Hagiographen zum Heiligen, das Verständnis des Autors für die Zeit und die ihm gegenüberstehende Persönlichkeit, sowie die Stellung zum überkommenen Heiligen-Schema und zum Wunder war maßgebend bei der Einteilung der vorhandenen Heiligen-Leben in Biographie, Vita und Legende. Das allen drei Arten Gemeinsame ist die gleiche Stellung der Autoren: sie gehören dem geistlichen Stande an; ferner die allgemeine Erbauung, wozu aber für die Regel noch ein weiterer Zweck tritt, der auf formalem, praktisch-nützlichem, politischem oder gemütlichem Gebiete liegen kann. Endlich die Benützung des Schemas und die Angleichung des Heiligen an die Persönlichkeit Christi, die gerade im zehnten Jahrhundert auf die Deutschen zu wirken beginnt. In Verbindung mit den trüben politischen und kulturellen Zuständen am Beginn des Jahrhunderts äußert sich die Wirkung des Christus-Ideals in dem Hervortreten einer strengen asketischen Stimmung, die unter dem Drucke des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf bis in das Extreme getrieben wird, und in der letzten Konsequenz der Askese: dem Martyrium. Unter diesem Einfluß steht die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts im Gegensatz zu den Heiligen-Leben der vorher-

gehenden Epoche wie der folgenden: Das Hervortreten der strengen Askese sowie des Martyriumsgedankens charakterisiert die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts. Das elfte Säkulum mit seiner von Kirche und Staat befolgten realen Politik gibt den unfruchtbaren Martyriumsgedanken theoretisch und praktisch auf. Dagegen macht sich die Kirche den asketischen Gedanken nutzbar und erringt in dessen konsequenter nüchternen Durchführung den Sieg über das Kaisertum. Das Heiligen-Leben des elften Jahrhunderts läßt die Hauptrichtung der Zeit seinerseits wieder erkennen: das Martyrium wird bildlich und wirklich fallen gelassen; dagegen wird die Askese des zehnten Jahrhunderts aufgenommen, aber fast ausnahmslos in ruhigeren Bahnen fortgeleitet. Die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts an sich führt infolge ihrer herrschenden Stellung auf dem geistigen Arbeitsfeld einmal zur völligen Durchbildung des Schemas, so daß bis in die Zeiten der Mystik wesentlich neue Züge nicht mehr auftreten. Damit verbindet sich von der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an ein sprachlicher und stilistischer Fortschritt, der im Laufe des elften Jahrhunderts der Reife entgegengeht. Neben diesen äußerlichen Fortschritten bedeutet die Hagiographie unserer Epoche einen wesentlichen inneren Höhepunkt, sofern einmal die „Heiligen-Biographie“ aus einer einheitlichen großen Zeitidee hervorwächst, dann sofern die Wertung eines Heiligen auf rein menschlich-ethischer Basis versucht und durchgeführt wird. Dadurch wird der Hagiograph von selbst zu einer individuellen Persönlichkeitsschilderung geführt, die zu den typischen Hauptzügen des Heiligenschemas in bewußten Gegensatz tritt. Obwohl der Autor, dem Wesen der Hagiographie entsprechend, den Heiligen als ethisch vollkommenen Menschen schildern muß, bietet das zeitgenössische Heiligen-Leben durchweg lebensvolle Persönlichkeiten, die in ihrem Werden und Sein nicht nur der großen Masse gegenüber ein eigenes Dasein führen, sondern auch unter sich das Recht der eigenen Individualität zu behaupten wissen. In diesem Ergebnis liegt ein Widerspruch zur Annahme einer gesetzmäßigen Typik des Lebens wie seiner Darstellung im zehnten Jahrhundert.

Fünftes Kapitel.

Das Heiligen-Leben als geschichtliche Quelle.

Die historische Kritik.

Die Stellung des Hagiographen zur Geschichte ist charakterisiert durch die Stellung zur Tradition und den sittlichen Forderungen der Wahrheit überhaupt. Beiden gegenüber ist die Haltung der mittelalterlichen Welt völlig verschieden von der der Neuzeit. Im zehnten Jahrhundert ist der Wert der Tradition endgültig durch den herrschenden Autoritätsglauben gesichert. Die Beurteilung der Mittel nach dem Erfolg bestimmt andererseits die sittlichen Forderungen der Wahrheit. – Als Hrotsvitha von berechtigten Zweifeln über den Wert ihrer Quellen befallen wird, da verscheucht sie diese Anwandlung mit der Überlegung: „At ubi recognovi, pessumdare detrectavi, quia, quod videtur falsitas, forsan probabitur esse veritas.“[1]) List und Treulosigkeit werden nur dem Gegner als sittliche Defekte angerechnet; dafür ist Widukinds Sachsengeschichte ein Beweis.[2]) Die Reliquiendiebstähle, die im neunten und zehnten Jahrhundert nicht zu den Seltenheiten gehören[3]), und die das Beiwort sanctus bekommen, charakterisieren die allgemeine Ansicht über Wahrheit und Recht am besten; daß man dabei den lieben Gott noch mit Blitz und Donner den Dieben zu Hilfe kommen läßt[4]), ist so wenig auffallend, wie wenn z. B. die hl. Verena einen Mann, der ihrer Kirche von seinem Grund und Boden kein Stück schenken will, sofort mit schwerer Krankheit straft.[5]) Daß die Heiligen selbst einmal zur Lüge ihre Zuflucht nehmen, schadet ihrer Frömmigkeit nicht.[6]) Für den Hagiographen wurden nun die beiden Faktoren: Autoritätsglaube und die Beurteilung der Mittel nach dem Erfolg durch den Wunderglauben wie durch den Gegenstand der Arbeit von jeder Grenze befreit. Der Ver-

1) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, Praefatio p. 2. 2) Widukindi Res gestae Saxonicae, MG. SS. in us. schol. Vgl. Liber I, c. V–VI p. 4/5. 3) Vgl. c. VIII dieser Arbeit p. 202. 4) Vita Chrodegangi, MG. SS. X, c. XXIX p. 570. 5) Vita Verenae et Miracula, Acta SS. 1. Sept., c. II_{13} p. 171. 6) Vgl. Vita Popponis Stabl., MG. SS. XI, c. XIX p. 304. Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XI p. 585. Hauviller urteilt in seiner Abhandlung über „Ulrich von Cluny“: „Die Wahl der Mittel hat sich bei ihm ganz nach dem Erfolge gerichtet, den er sich davon erhoffte... Ihm schien auch weniger Ehrenhaftes gerechtfertigt, wenn es nur zu einem guten Ende führte“ [Kirchengesch. Studien herausgegeb. von Knöpfler 1896 p. 79].

fasser der Waldburga-Legende bezeichnet am besten diese Stellung[1]: wenn dem Leser etwas unglaublich vorkomme bei der Lektüre des Werkes, so soll er sich nur daran erinnern, daß das Einzelne nicht aufgezeichnet worden wäre, wenn es eben nicht wunderbar erschiene. Rudolf von Fulda glaubt die Wahrheit der Lebensbeschreibung der hl. Lioba durch die Grabwunder über jeden Zweifel erhaben.[2]

Die Stellung zur Tradition hat Abt Folcwin am klarsten ausgesprochen in der Lebensbeschreibung des hl. Folcwin[3]: „veram esse legem historiae simpliciter ea, quae fama vulgante colliguntur ad instructionem posteritatis litteris commendare." Das kommentarlose Aufzeichnen der Tradition zur Kenntnis der Nachwelt ist Aufgabe der Geschichte; ein treues Folgen der mündlichen und schriftlichen Quellen Voraussetzung historischer Arbeit und nicht nur Voraussetzung, sondern auch Inhalt. Daher findet sich bei jeder Überarbeitung der wiederholte Hinweis der unveränderten Wiedergabe der Vorlage[4]; die „magistra veritas" befehle, genau die Spuren des Vorgängers einzuhalten.[5] Damit schiebt man auch die ganze Verantwortung der Tradition auf den Rücken. Walter von Speier sagt denn auch offen, die Irrtümer, falls solche in seinem Werke sich zeigten, seien nicht seine Schuld, sondern die seiner Quelle. Als Bischof Notker von Lüttich und sein Freund Heriger die Akten über den neuentdeckten hl. Landoald an das Kloster St. Bavo in Gent zurücksenden, da verwahren sie sich gegen den Vorwurf der Unwahrheit von seiten neidvoller Menschen[6]; nichts anderes sei in den durchgearbeiteten Akten niedergelegt worden als der Bericht vom Kloster St. Bavo selbst, das durch den alten Ortspriester Sarabert die Nachrichten über Landoald erhalten hat. Dieser Sarabert hatte nun die Kunde aus einem alten abgegriffenen Kodex angeblich geschöpft; damit war schon durch das Alter der Tradition eine erhöhte Glaubwürdigkeit gegeben. Daher auch das häufige Berufen der Hagiographen auf alte Leute und Bücher, die eigene und fremde Zweifel zur Ruhe brachten.[7] Mit Rücksicht auf die Vorliebe des Mittelalters[8] überhaupt für möglichst

1) Miracula Waldburgis, Acta SS. 25. Februar III, c. XII p. 533. 2) Vita Liobae, MG. SS. XV_1, Prolog p. 121. 3) Vita Folquini, MG. SS. XV_1, Prolog p. 425. 4) Vgl. u. a. Vita Fridolini, Mone I, Prolog p. 4/5. Vita Glodesindis, Migne, Pat. lat., B. 132 p. 219. Vita Christophori, Pez, Thes. anecd. nov. B. II pars III. Prolog p. 99–101. 5) Vita Mainulfi, MG. SS XV_1, Prolog p. 412. 6) Vita Landoaldi, MG. SS. XV_2, Prolog p. 601. 7) Vgl. c. I dieser Arbeit p. 14f. 8) Vgl. die Ausführungen Th. v. Sickels über Urkunden-Fälschungen in seinem Werke: Acta Karolin. B. I p. 25ff. Wien 1867.

weit zurückgehende Tradition, die bei dem wenigen tatsächlich überlieferten Quellenmaterial fast notwendig die Geschichte als Sage behandeln muß, wird eine Verurteilung des Hagiographen, der über Heilige der Vergangenheit schreibt, in vielen Fällen nicht als persönliche gelten; sie wird immer die ganze Zeit treffen. Man wird sich fragen müssen, ob ein Hagiograph bestrebt war die Wahrheit im Sinne seiner Zeit wiederzugeben.

Das Wahrheitsbestreben.

Als Lupus von Ferrières i. J. 836 das Leben Wigberts[1]), eines Zeitgenossen des hl. Bonifatius, niederschrieb, verwahrte sich der Autor im Prolog gegen ein der Schrift entgegengebrachtes Vorurteil, weil sie 90 Jahre nach dem Tode verfaßt sei; man brauche nur an Sallust oder Livius oder Ambrosius zu denken, die doch ihre Werke auch erst lange nach den Ereignissen geschrieben. Man dürfe daher auch der Lebensbeschreibung Wigberts kein Mißtrauen entgegenbringen; wohl aber müsse der Autor um Nachsicht bitten, wenn schwerfällige deutsche Namen den weichen Fluß des Latein unterbrechen; hier handle es sich eben nicht um ein Gedicht, wo Lizenzen gestattet seien, sondern um Geschichte, „quaę se obscurari colorum obliquitatibus rennuit". Um 963 schreibt Abt Johannes von Metz das Leben der hl. Glodesindis.[2]) Vollständig unverändert habe er seine Quelle wiedergegeben; einzig die Sprache wurde dem heutigen Bedürfnis angepaßt. Nur etwas stammt von dem Autor selbst: die Vorlage hatte die Zeit, in welcher die Heilige lebte, nicht genau fixiert. Er selbst habe nun in allen Werken, die ihm zur Verfügung standen, nachgeschlagen, aber es war nicht möglich festzustellen, unter welchem Childerich Glodesindis gelebt hatte. Hucbald von St. Amand weigert sich anfangs, das Leben der hl. Rictrudis zu schreiben[3]); der dazwischenliegende Zeitraum sei zu groß [Rictrudis starb 688, Hucbald schrieb ante 917]; dazu fehle es an sicherer Tradition, so daß er fürchten müsse „ne forte dubia pro certis vel falsa pro veris assererem". Der Verfasser (980—983) der Vita der hl. Ida verspricht[4]), so gut es bei dem Fehlen einer fixierten Tradition möglich sei, einen einfachen und wahrhaften Bericht zu geben; im übrigen soll der: „degener stylus lineam historiae prosequitur veritatis." Ein

1) Vita Wigberti, MG. SS. XV_1 p. 37—43. Prolog p. 37. 2) Vita Glodesindis, Migne, Pat. lat. B. 137 p. 211—219. 3) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat. B. 132 p. 829. Prolog. 4) Vita Idae, ed. Wilmanns I, Prolog p. 470.

Streben, die Wahrheit zu geben, ist also vorhanden; dafür sprechen vornehmlich auch die zeitgenössischen Heiligen-Leben. Der Hagiograph von Rimberts Leben (ca. 900) versichert, treu über den Lebenslauf des Heiligen zu berichten, soweit er davon Kenntnis erhalten habe.[1]) Der Prolog zur älteren Vita Mathildens schließt mit dem Hinweis, daß nur sicher Verbürgtes in das Werk selbst aufgenommen sei.[2]) Gerhard erzählt in seiner Vorrede, wie er Erkundigungen eingezogen habe über die Jugendzeit Ulrichs[3]), und daß er den Lebensgang Ulrichs der Wahrheit getreu schildern wolle. Johannes von St. Arnulf in Metz beruft sich bei der Niederschrift der Biographie des hl. Johannes von Gorze auf den Heiligen selbst, auf seine Freunde und Selbsterlebtes.[4]) In der Vorrede der Bernwards-Vita weist Thangmar darauf hin[5]), daß er den Heiligen von Jugend auf gekannt habe, wie ein Vater zu ihm gestanden sei, so daß nichts von dem Lebensgange Bernwards ihm unbekannt geblieben. Wie weit dagegen der gute Wille, die Wahrheit zu sagen[6]), in Werken wie die Ursula-, Mansuetus-Legende vor dem praktischen Zwecke zurücktritt, ist schwer festzustellen, Fälle ausgenommen wie die Arbeit über Magnus, über Macarius, über Livin, wo die Tendenz und die Erfindung klar zutage treten. So viel darf man als zusammenfassendes Urteil sagen, daß die Mehrzahl der Hagiographen des zehnten Jahrhunderts ehrlich bestrebt sind, die Wahrheit wiederzugeben bezüglich der Persönlichkeit des Heiligen.

Chronologie und Anachronismus.

Bekannt ist das Urteil Rankes über Einhards Biographie Karl des Großen bezüglich historischer Genauigkeit[7]): „Das kleine Buch ist voll von historischen Fehlern ...; es sind so viele Verstöße zu bemerken, daß man oft an der Echtheit des Buches gezweifelt hat, obwohl sie über allen Zweifel erhaben ist." Man wird also von Heiligen-Leben noch weniger erwarten können. In der Tat fehlt für geschichtliche Daten, genaue Zeitangaben der Sinn. Ein post haec, olim, interim, nuper kann

1) Vita Rimberti, MG. SS. II, p. 765. 2) Vita Mathildis, MG. SS. X, Prolog p. 575. 3) Vita Udalrici, Mab. V, Prolog p. 419. 4) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, Prolog p. 337/338, c. XLII p. 350/351. 5) Vita Bernwardi, MG. SS. IV, Prolog p. 757. Vgl. Vita Cadroae, Mab. V Prolog p. 489. Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXX p. 55 und c. IX p. 47. 6) Wohl zu unterscheiden sind die „typischen" Wahrheitsbeteuerungen; vgl. c. II dieser Arbeit p. 40. 7) Ranke, Gesammelte Werke, B. LI–LII p. 96, 121. Dazu Wattenbach, GQ. I, p. 204.

einen Zeitraum von wenigen Tagen, von Monaten oder Jahren bezeichnen. Die Vorstellungen von der Vergangenheit sind verschwommen oder man ändert sie mit Absicht. Wenn Walter von Speier den hl. Christoph schildert, so tut er es mit denselben Worten wie bei einem Zeitgenossen; spricht er doch den Heiligen wiederholt als „venerabilis praesul" an.[1]) Nicht besser geht es dem hl. Chrodegang[2]), dessen Verhältnis zu Pipin ganz im Geiste des zehnten Jahrhunderts nach dem Vorbilde Kaiser Otto I. und des hl. Bruno gesehen ist. Chrodegang wird Bischof durch Überreichung des Stabes von seiten Pipins; mit Abscheu wendet sich der Verfasser von denen, die diese Würde mit Geld oder Gewalt an sich reißen; die Askese ist ebenso im Geiste des zehnten Jahrhunderts gegeben: Die tiefste Zerknirschung und die Wegwerfung seines Selbst. Die Lebensbeschreibung des hl. Fridolin schreibt wiederholt dem Könige Chlodwig bereits „kaiserliche Gewalt" zu.[3]) Absichtlich scheint dagegen die Ansicht über die Sachsenbesiegung gegenüber der historischen Wahrheit im Leben der hl. Mathilde verändert zu sein: Karl der Große besiegte im Zweikampfe Widukind.[4]) Im Auftrage Otto II. geschrieben, also des Kaisers aus dem sächsischen Hause, für Mathilde aus dem Geschlechte Widukinds, lag es nahe, die Niederlage der Sachsen als einen von Gott entschiedenen Zweikampf hinzustellen; die beiden Fürsten kämpften lange und tapfer, bis Gott, von den Tränen der Christen gerührt, dem Verteidiger seines Glaubens den Sieg gab. — Die Zeit wird ganz souverän behandelt. Der hl. Mansuetus kommt zur Zeit des hl. Petrus nach Rom[5]); den Heiligen hatte es von Irland zu ihm gezogen; Petrus schickt ihn als Missionar nach Gallien. Der hl. Magnus lebt mit Leuten zusammen, die in die Mitte des siebenten Jahrhunderts gehören, und wird von König Pipin belehnt.[6]) Hildulf[7]) steht im Verkehr mit dem hl. Deodat, der 679 stirbt, und folgt Milo als Bischof ca. 750 nach. St. Trudpert[8]), der in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts stirbt, wird zum Bruder Ruperts gemacht, der 696 in Salzburg mit seiner Tätig-

---

1) Vita Christophori, Pez, II pars III p. 99ff, c. XI p. 110. 2) Vita Chrodegangi, MG. SS. X p. 552—572. 3) Vita Fridolini, Mone I, c. XXXI p. 12. „...ab imperatore praedicto..." „...hanc imperialem...traditionem..." 4) Vita Mathildis I, MG. SS. X, c. 1 p. 576. 5) Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137 Liber I, c. I—IV p. 621/623. 6) Vita Magni, Goldast I, Liber II, c. X p. 199. 7) Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli, c. III p. 221. Rettberg, Kirchengeschichte, B. I p. 467. 8) Vita Trudperti, Mone I, c. II p. 19. Wattenbach, GQ. I, p. 136.

keit beginnt. Unterschiede zwischen gleichnamigen Königen werden nicht gemacht; ob Arbogast und Florentin unter Dagobert I. oder II. lebten, ob Fridolin unter Chlodwig I. oder II. Seckingen gründete, ob Pirmin unter Karl Martell oder Pipin lebte, darüber mußte erst die Kritik der neuesten Zeit mit vieler Mühe entscheiden. – Selbst die Heiligen-Leben über Zeitgenossen sind keine Ausnahme. Brunos Biographie verzichtet mit wenigen Ausnahmen auf feste Zeitangaben; in dem Werke über Cadroa und Johannes von Gorze fehlt fast jede Zeitangabe; ein tunc, ea tempestate genügt.[1]) Mit Ausnahme des Todesjahres findet sich in den Adalberts-Biographien nicht eine Jahreszahl. Die Zeitangabe des Ludolfschen Aufstandes wird z. B. in der Vita Ulrichs folgendermaßen gemacht[2]): Der Ruf der Heiligkeit verbreitete sich weit und breit; das erregte den Neid des Teufels: „His vero temporibus Ludolfus etc. etc." Aber auch chronologische Fehler sind indirekt begangen: wenn im Leben der hl. Mathilde Bonifatius den Widukind tauft[3]), wenn Herzog Heinrich von Bayern, der 955 starb, König Berengar zu überwachen bekommt. Bruno von Querfurt setzt[4]), allerdings mit Absicht, die unglücklichen Kriege Otto II. gegen Polen und Frankreich nach der Aufhebung von Merseburg an. Ulrich trifft mit Papst Maurinus zusammen im Jahre 910, während dieser bereits 884 starb.[5]) Durch Gewissenhaftigkeit in der Chronologie zeichnet sich Hucbald von St. Amand aus[6]), der z. B. das Geburtsjahr der hl. Aldegundis dahin bestimmt: Im Jahre 630, als den römischen Stuhl nacheinander Honorius, Severinus, Johannes, Theodorus, Martinus innehatten, unter der Regierung des Kaisers Heraklius von Konstantinopel, unter dem Frankenkönig Dagobert, dem Sohne Chlotars, dem vierten Herrscher seit Chlodwig, der von Remigius getauft, wurde Aldegundis aus kgl. Geschlechte usw. geboren. Im allgemeinen betrachtet hat die Hagiographie aber durch das Sichhinwegsetzen über Zeit und Verhältnisse viel Verwirrung für die historische Forschung geschaffen und ein berechtigtes Mißtrauen wachgerufen.

---

1) Vgl. z. B. Vita Cadroae, Mab. V, c. XXVI p. 496: „Interea contigit", c. XII p. 492: „Interea praeteribat tempus," c. XV p. 493: „Interea ruente hieme..." Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XCVIII p. 365: „Non diu post..." c. XVII p. 341: „Interea Johannes..." c. XXI p. 343: „His itaque non parvo tempore cohaerens..." usf. 2) Vita Udalrici I, Mab. V, c. X_{36} p. 436. 3) Vita Mathildis II, MG. SS. IV, c. II p. 285. c. XV p. 292/93. 4) Vita Adalberti, MG. IV, c. X p. 598. 5) Vgl. die Kritik Hermanns des Lahmen, Dümmler, Forsch. z. d. Geschichte, B. XXV p. 211. 6) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I_3 p. 859.

Diesen Schattenseiten stehen aber auch viele Vorzüge gegenüber; liefern doch gerade die hagiographischen Werke unserer Epoche den wertvollsten ergänzenden Beitrag, besonders für die Kulturgeschichte. Gleich am Beginn unserer Periode stehen die beiden Lebensbeschreibungen Anskars und Rimberts, die für die Kenntnis der nordischen Mission in der Karolingerzeit wie für die dänische und schwedische Geschichte von Wichtigkeit sind. Die Vita Rimberts gibt die erste Nachricht von der Belehnung des Bischofes mit dem Stab aus der Hand des Königs.[1]) Das Werk über den hl. Lebuin gestattet einen Einblick in das politische Leben der Sachsen in heidnischer Zeit.[2]) In der Lebensbeschreibung des hl. Liudger sind eine Anzahl interessanter Züge aus dem Leben der Friesen überliefert; es sei nur erinnert an den Brauch, daß neugeborne Kinder, sobald sie etwas genossen hatten, nicht mehr aus irgend einem Grunde getötet werden durften[3]), oder an die Erwähnung des blinden Bernleef, der beim Volke beliebt war, weil er von den Taten der alten Könige zu singen verstand[4]); ferner wie Widukind weit im Volke nach seinem Tode geehrt wurde; wenn er auch Heide, so sei er doch durch sein Wort und seine Taten zu den besten unter den Herzögen zu rechnen.[5]) Die überragende Stellung Karls des Großen zeigt sich, so oft seine Name erwähnt wird.[6]) Die Viten Findans und Cadroas erzählen von der Normannenplage, von irländischen Sitten; man sieht, wie hier das Pferd wertvoll ist; der junge Cadroa darf erst in die Schule[7]), als der Vater sich durch den Verlust seines besten Pferdes gestraft sieht für die bisherige Weigerung, den Sohn dem geistlichen Berufe zu weihen.[8]) Über die Ungarneinfälle werden in den Heiligen-Leben der hl. Aper, Basolus, Wiborada, Ulrich, Bruno wertvolle Nachrichten gegeben.[9]) Für das Verhältnis von Kirche und Staat bilden die Werke über Bruno, Adalbert, Ulrich, Johannes von Gorze besonders mit Rücksicht auf das überlieferte spärliche sonstige Quellenmaterial die

1) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XI p. 769/70. 2) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132 p. 875. Bes. c. XI p. 887. Vgl. dazu Kentzler: Über die Glaubwürdigkeit der Vita Lebuini, Forsch. z. d. Gesch., B. VI p. 343. 3) Vita Liudgeri, Surius, 1. Ausg., 26. März, c. II p. 385. 4) Ebd., c. XX p. 395. 5) Ebd., c. XII p. 390. 6) Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. III p. 427. Vita Liudgeri, Surius, c. XIX p. 393. Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. I p. 284/85. 7) Vita Cadroae, Mab. V, c. VII p. 490/91. 8) Vgl. dazu: Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III, c. III_{28} p. 286. Vita Liudgeri III, c. XXIV p. 398. 9) Besonders die Wunderbücher haben brauchbare Zeitnachrichten, vgl. Miracula Glodesindis, Migne, Pat. lat., B. 137. II. Transl., c. XXIX p. 231.

wertvollsten Ergänzungen. Von Wichtigkeit ist unter anderem auch die Darstellung der engen Verbindung der Bischöfe mit Rom, beziehungsweise die Romreisen.[1]) Die erste Berufung auf Rom geht zurück auf Wilfried, den Erzbischof von York (geb. 634, gest. 709). Für das Jahr 696 ist eine Romfahrt in Missionsangelegenheiten von Willibrord unternommen worden.[2]) Es sind also Angelsachsen, die mit dem römischen Stuhl in Verbindung treten. Durch Bonifatius wird für die Zukunft die Verbindung mit der Kurie als notwendig vorausgesetzt. Die Hagiographen der späteren Zeit nehmen die Romreise daher auch für die irischen und fränkischen Missionare in Anspruch, wobei es mit der Wahrheit nicht immer genau genommen wird, so bei Rupert von Salzburg; wie es scheint auch bei Kilian von Würzburg.[3]) Die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts bringt die Romreise fast allgemein[4]); so sicher diese bei gleichzeitigen Heiligen feststehen als Pilgerfahrten allein oder in Sachen des Bistums, so darf doch z. B. die Romreise des hl. Remaklus, von der der ältere Biograph noch nichts weiß, von Heriger als nachträglich eingeschoben gelten. Ebenso zweifelhaft bleibt die Romreise des Adalbert von Egmond und des hl. Trudpert, die alle drei in die Zeit vor Bonifatius fallen. Diese Bestrebungen haben ihr Gegenstück in den Heiligen-Leben, die eine apostolische Bistumsgründung nachzuweisen sich als Ziel gesetzt haben.

Daß man das Heiligen-Leben benützt, um die Verfehlungen der Großen der Welt gegen die Kirche zu brandmarken, dafür ist die Lebensbeschreibung des hl. Adalbert, der hl. Wiborada und Ulrichs von Augsburg ein Zeugnis.[5]) In der letzten wird nachträglich Herzog Arnulf von

1) Vgl. Rettberg, Kirchengesch. II, p. 512. Wattenbach, GQ. I, p. 147. Die Romreise Wilfrieds ist ins Jahr 678 zu setzen. 2) Vita Willibrordi, Jaffé, Bibl. VI, c. VII p. 45. 3) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 138. 4) Um andere zu nennen: Vita Liudgeri, Diekamp I, c. XXI p. 25. Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XIII p. 699. Vita Dunstani, Migne, B. 139, c. V_{28} p. 1447. Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XXV p. 344. Vita Udalrici, Mab. V, c. VI p. 422. Vita Adalberti Prag., MG. SS. IV, c. XIII p. 586. Vita Heriberti MG. SS. IV, c. IV p. 742. Vita Odonis, Mab. V, Liber II, c. V p. 167. Vita Maioli, Mab. V, Liber I, c. XV p. 791; c. XVI p. 798. Vita Burchard. Wormat., MG. SS. IV, c. II p. 833. Vita Wiboradae, Mab. V, c. VIII p. 47. Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. I p. 504. Vita Willibaldi, MG. SS. XV_1, c. III p. 90. Vita Chrodegangi, MG. SS. X, c. XXIX p. 570. Vita Trudperti, Mone I, c. II p. 22. Vita Remacli I, Acta SS. 3. Sept., c. II p. 694 u. Vita Remacli II, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XXI p. 1165. Vita Adalberti Egmond., Acta SS. 25. Juni V c. I_2 p. 98. 5) Vita Udalrici, Mab. V, c. III p. 425.

Bayern auf die Anklage vieler Heiligen hin wegen Einziehung des Klostergutes verurteilt; ebenso wird die kirchlich-kühle Politik König Heinrichs durch den Vergleich mit dem grifflosen Schwert bemäkelt.

Ehe und Virginität.

Die Lebensbeschreibung Hathumods läßt in ein anziehendes Familienleben schauen[1]); Eltern und Kinder sind in herzlicher Liebe untereinander verbunden; man ist glücklich sich gegenseitig Freude zu machen. Als Hathumod erkrankt ist, eilen Mutter und Schwester an ihr Lager; man pflegt sie mit hingebender Sorgfalt; die Mutter nimmt ihre ganze Kraft zusammen, den Schmerz nicht merken zu lassen; der Bruder Agius verewigt zuletzt das Leben der Toten in einem tief empfundenen Werke. Aus dem Leben Brunos von Köln wie Mathildens[2]) leuchtet ein freudiger Stolz der Verfasser auf das Familienleben der Heiligen, das, wenn auch manchmal durch einen Sturm gestört, dennoch von der gegenseitigen Liebe getragen ist. Die hl. Wiborada pflegt ihre Eltern mit nimmermüder Liebe[3]); sie sorgt für den Bruder wie eine Mutter. Johannes von Gorze verwaltet mit Treue und Umsicht das väterliche Gut für seine Brüder. Diesem Familienleben gegenüber steht die Verherrlichung der Virginität, die da und dort geradezu zu einem Abscheu vor der Ehe führt. Odo von Cluny möchte alle Frauen von den Banden des Fleisches befreien.[4]) Die hl. Rictrudis zwingt durch Worte und Gewalt ihre Kinder zu einem jungfräulichen Leben.[5]) Hiltegard[6]), die Gemahlin eines Neffen des hl. Ulrich, wird in der Vita sehr fromm genannt „obschon sie verheiratet war“. Die Lobpreisung der keuschen Ehe „virginitati proxima“[7]) mag wohl ihren Grund in der Leidenschaft der damaligen Menschen als eine Art der Reaktion haben.[8])

---

1) Vita Hathumodae, MG. SS. IV, c. XVII ff. p. 172 ff. 2) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XLII p. 43. Vita Mathildis, MG. SS. X, c. X p. 578. 3) Vita Wiboradae, Mab. V, c. VII p. 46. 4) Vita Odonis, Mab. V, Liber I, c. XXXVI p. 163. 5) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XI p. 838. 6) Vita Udalrici, Mab. V, c. XXVII_{77} p. 456: „quamvis nupta, tamen satis religiosa...“ 7) Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. VI p. 287. Vita Rictrudis, Migne, c. V p. 834. Vita Odiliae, Anal. Boll. XIII, c. II p. 11. Vita Idae, Wilmanns, Kaiserurk. I, c. III p. 472. 8) Vgl. dazu die Motive der unerlaubten Ehen bezw. des Ehebruches in Vita Wilfridi, Mab. IV, 1 p. 676–722. Vita Dunstani, Migne, Pat. lat., B. 139, c. IV p. 1442. Passio Friderici, MG. SS. XV_1, c. XVI p. 351. Vita Liudgeri III, c. XXI p. 396 (Ausg. Surius). Vita

Für das Mädchen ist die Virginität das höchste auf Erden; der Lohn im Himmel für die Keuschheit ist unbeschreiblich schön.[1]) Amelberga hat sich für immer Christus als Braut anverlobt.[2]) Der Herrscher des Landes hört von ihrer Schönheit und sucht durch List und Schmeichelei das Mädchen zur Heirat zu bewegen. Zuletzt sucht er mit Gewalt Amelberga zu entführen; die Heilige aber widersetzt sich so fest, daß der Fürst ihr den Arm ausrenkt und die Schulter zerreißt. Amelberga hat gesiegt und die Schmerzen werden ihr reichlich im Jenseits vergolten. Die Mutter der hl. Aldegundis will ihre Tochter verheiraten und malt alle Vorzüge des Bräutigams aus; die Heilige aber kennt nur Christus, der köstlicher ist als alle Menschensöhne, „hunc esuriens sitiebat, hunc sitiens esuriebat.“ Zuletzt eilt Aldegundis zu ihrer Schwester, die sich, obwohl verheiratet, mit Zustimmung des Mannes in das Kloster zurückgezogen. Aber die Mutter verlangt die Heilige zurück; man zwingt sie zur Hochzeit. Da entflieht Aldegundis heimlich; Gott hilft ihr, so daß sie trockenen Fußes über den Fluß in die Wildnis eilen kann, wo sie sich lange Zeit aufhält.[3]) Nicht nur den Mädchen, auch den Männern wird die Reinheit besonders angerühmt; man spricht bei ihnen von der Virginität so gut wie bei den Frauen.[4]) Das Auftreten der strengen asketischen Richtung führte naturgemäß eine Überspannung auch nach dieser Seite mit sich.[5])

Darf noch mit zwei Worten die soziale Hilfstätigkeit der Heiligen gestreift werden, so läßt sie trotz der so häufigen und langen Ausführungen darüber einen tieferen Grund vermissen. Man hilft den Armen,

---

Emmerami, Krusch, SS. rer. Meroving. IV, c. IX p. 480. Vita Kiliani, Acta SS. 8. Juli II, c. I_{10} p. 616. Vita Columbani, Krusch, SS. rer. Meroving. IV, Liber I, c. XIX p. 87. Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XIX p. 589. Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. c. $V_{35/36}$ p. 290.

1) Vgl. Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XV p. 771. Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XI p. 838. Opera Hrotsvithae, ed. Winterfeld, Prolog zu Agnes, I, VIII p. 93. 2) Sermo Amelbergae, Migne, Pat lat., B. 132, c. IV–V p. 550. Vgl. auch: Vita Wiboradae, Mab. V, c. V p. 46. Ferner Vita Glodesindis, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 213. Die Heilige hat sich Christus verlobt. Ihr aufgezwungener Bräutigam wird am Hochzeitstage verhaftet, zum Königshof gebracht und dort wegen schwerer Anklagen enthauptet. 3) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 862. 4) Passio Pelagii, Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, I 4, Vers 310 p. 60. Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, c. I p. 717. Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XLII p. 724. Vgl. Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XVI p. 341. Vita Popponis, MG. SS. XI, c. VI p. 297. 5) Vgl. das Auftreten der Klausnerinnen: c. III dieser Arbeit p. 112f.

weil man glaubt, Christus damit zu helfen; man benützt die Armen als Mittel, die eigene Demut zu erproben, indem man sie selbst bedient, ja ihre Füße wäscht; aus demselben Grunde pflegt man die Kranken, nimmt sich der Gefangenen an, kurz, wenn man das Wort typisch gebrauchen will, so ist es für den Eindruck am Platz, den die Wohltätigkeit in der Hagiographie erweckt; sie ist tot; kein Jahrhundert des früheren Mittelalters, auch das zehnte nicht, scheint in ein persönliches Verhältnis zur Armen- und Krankenpflege getreten zu sein. Ob man liest, wie Findan erst die Hälfte seiner Nahrung, dann $^2/_3$, zuletzt $^3/_4$ den Armen gibt[1]), ob man hört, daß die hl. Ida lange vor ihrem Tode sich einen Sarg fertigen ließ[2]), den sie täglich zweimal mit Nahrungsmitteln füllt, die sie an Arme verteilt; oder wie der hl. Adalbert einem Armen, da er selbst bereits alles verschenkt hat, die seidene Kissenhülle gab und sich dem Kämmerer gegenüber, der den Dieb herausbekommen wollte, mit einer kleinen Lüge hilft[3]), – man fühlt nie etwas Persönliches heraus; woran der Hagiograph hier immer denkt, ist die Belohnung im Jenseits. „Vere beata, quae intellexit super egenum et pauperem ut in die mala liberet eam Dominus“ sagt Uffing, der Biograph Idas.[4])

Sechstes Kapitel.

Die Anschauung vom jenseitigen Leben im Heiligen-Leben.

Das Visionäre.

Am Ende seines Werkes gibt Rimbert, der Biograph Anskars, einen zusammenfassenden Überblick von der Tätigkeit des Heiligen als Hirten der Gemeinde.[5]) Wie Anskar in diesem Amte sich bewährte, das zeige am klarsten die Tatsache, daß er als Mittler seines Gottes und seiner Herde, in der Mitte zwischen Himmel und Erde stehend, durch Visionen und göttliche Offenbarungen ausgezeichnet wurde und so die ihm anvertraute Gemeinde lenkte. Die Einwirkung des Visionären auf das Leben und Wirken des Heiligen spielt in der Hagiographie eine wichtige

1) Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. III p. 506. 2) Vita Idae, Wilmanns, c. VI p. 474. 3) Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XI p. 585. 4) Vita Idae, Wilmanns I c. VI p. 474. 5) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XXXVI p. 719.

Rolle: sie beginnt mit der wunderbaren Verkündigung bei der Geburt und endet mit der Vorhersage des eigenen Todes von seiten des Heiligen.[1])

In der Hagiographie unserer Epoche zeigt sich als stark hervortretende individuelle Richtung der visionären Bestrebung die Ausdeutung des Namens des Heiligen.[2]) Den Anstoß hierzu mag vielleicht die Änderung des Namens Winfried in Bonifatius gegeben haben, will man nicht das Beispiel der Bibel herbeiziehen. Willibald selbst konstatiert nur die Tatsache der Änderung des Namens[3]); in der Vita Gregors von Utrecht dagegen wird dabei Bezug auf die Gabe der Rede genommen (bene-fare).[4]) Radbod nennt den Heiligen einen weisen Architekten[5]), der mit Rücksicht auf seine Werke wie seinen Namen ein Wohltäter (= Bonifatius) sei; das gleiche wiederholt die spätere Lebensbeschreibung des Heiligen.[6]) Endlich berichtet Hucbald in dem Werk über Lebuin[7]), Winfried erhält um seiner Werke willen den Namen Bonifatius. Kommt hier der Name zu seiner Bedeutung erst durch das Leben des Heiligen selbst, so sieht die Hagiographie in der Bedeutung des Namens den Hinweis auf die künftige Heiligkeit. Von der Wiege auf war der Sinn Radbods auf das Himmlische gerichtet[8]), und schon sein Name entbehrte nicht des Geheimnisvollen; bedeutet Rad-bot doch: „Consilii nuntium." Die hl. Wiborada hat durch „praesagio" einen würdigen Namen erhalten[9]), bedeutet Wib-orada doch soviel wie: Rat der Frauen; sich selbst habe die Heilige gut beraten, allen Frauen, die nach dem rechten Weg fragten aber auch den Männern, wahren Rat gegeben. Hucbald erklärt den Namen Lebuins nach der Heimatssprache des Glaubensboten als Liefvuyn[10]), was gleichbedeutend mit: carus amicis sei; aber nicht der Welt, sondern

1) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XL p. 722/23. 2) In den Heiligen-Leben des neunten Jahrhunderts habe ich nur zwei Fälle gefunden: Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. VIII, p. 125: der Biograph übersetzt Lioba mit Geliebte des Herrn. Vita Soli, MG. SS. XV_1, c. II—III p. 157: der Biograph will den Namen der Sualo-Zelle erklären und deutet den Namen des Heiligen als Solus = allein Gott dienend. 3) Vita Bonifatii, Levison, c. XXI p. 29. Vgl. dazu die Notiz über den Namen bei Levison ebd. p. 29 Anm. 2. 4) Vita Gregorii, MG. SS. XV_1, c. VII p. 72. 5) Vita Bonifatii altera, ed. Levison, c. IV p. 64. 6) Vita Bonifatii III, ed. Levison, c. V p. 82. 7) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132 c. VIII p. 884. Doch setzt der vorsichtige Hucbald ein „ut quidam volunt" hinzu. 8) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. I p. 569: „Nec tamen nominis presagium vacat a mistico..." 9) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44. 10) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I p. 879.

Gott war Lebuin teuer; für die Welt war er feind und gekreuzigt. Diese Namensauslegung sei gestattet; die Schrift habe ja Beispiele, daß viele der Heiligen ihren Namen schon vor der Geburt erhielten. Diese Konsequenz zieht dann der Biograph Cadroas[1]): Der hl. Columban erscheint den Eltern, verkündigt die Geburt eines Sohnes, dem der Name Cadroa zu geben sei; denn er werde ein Kämpfer sein für den Namen des Herrn. — Ist der Name aus der Tierwelt genommen, so erfolgt eine Auslegung je nach dem Bedarf. Der Name des hl. Aper erklärt sich für den Hagiographen als Anzeichen der Kraft, „expers feritate cognominis".[2]) St. Ursula[3]) erhält „praesago spiritu" von ihren Eltern den Namen, weil sie den ungeheuren Bären, das ist der Teufel, bekämpfen wird. Naiv ist die Auslegung des Namens Ursmarus.[4]) Wie der Bär seine mißgestalteten Jungen zu belecken pflegt, um sie wohlgestaltet zu machen, so hat Ursmarus durch den Dienst seiner Zunge (Predigt) die mißgestalteten Seelen gebessert; der zweite Bestandteil des Wortes wird dann etymologisch richtig aus althochdeutsch mari = famosus gedeutet. Christophorus ist natürlich der Heilige, der die Lehre Christi unter die Heiden trägt.[5]) Bei der Interpretation des Namens Majolus scheint eine Art Humor mitzuspielen; man kann bei dem Heiligen, so meint der Biograph, das Wort Moses' anwenden: Ich habe Dich erkannt an Deinem Namen; denn Majolus bedeute das „große Auge", „ut jocundo laetemur interprete".[6]) Ausführlich und etymologisch richtig erklärt Ulrichs Biograph, wie erwähnt, den Namen des Heiligen, wenn natürlicherweise auch statt der allgemeinen Bedeutung die religiöse genommen wird: reich durch die väterliche (göttliche) Erbschaft.[7]) Noch der Biograph Godehards spielt im Prologe auf den Namen an.[8]) Otloh von Regensburg macht dagegen zum erstenmal Front gegen eine solche Interpretation. Der hl. Wolfgang habe selbst seinen Namen erklärt als Lup-ambulus[9]); aber nicht wegen einer schlimmen Charaktereigenschaft sei ihm der Name gegeben worden, so meint Otloh, sondern nach einer Familien-

1) Vita Cadroae, Mab. V, c. I p. 490. cad(th) bedeutet Kampf. 2) Vita Apri, Acta SS., 15. Sept., c. II p. 67. 3) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. II p. 10. 4) Vgl. Gesta Abbat. Lobiens., MG. SS. IV, c. II p. 56/57. 5) Vita et Passio Christoph. ed. Pez, Thes. anecd. Tom II pars III p. 140. Vgl. Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. II p. 622. 6) Vita Maioli, Mab. V, c. II p. 787. 7) Vita Udalrici, Mab. V, c. II p. 419/20. 8) Vita Godehardi, MG. SS. XI, Prolog p. 170 Vers 26. Vgl. Arnoldi, De St. Emmerano, MG. SS. IV, Pars II p. 569: Deutung von Ramuold. 9) Vita Wolfgangi, MG. SS. IV, c. II p. 527.

tradition. Übrigens können Tiere doppelte Bedeutung haben, wie aus der hl. Schrift hervorgeht: der Löwe bedeutet den Heiland wie den Teufel. Daraus sieht man, daß ein Mensch durch seinen Namen weder gerechtfertigt noch verworfen wird.

Einen Zug, der Gemeingut der Hagiographie ist, bildet die Gabe der Weissagung. Kein Heiliger, der nicht wenigstens seinen Tod vorhersagt; das Vorbild Christi darf wohl sicher als wirkend angesehen werden. Es ist hier nicht der Platz, die Möglichkeit solcher Prophetien zu erörtern, ob sie überhaupt nur als vaticinationes post eventum anzusehen sind, die auf Konto des Hagiographen fallen. Daß man sie für möglich und nötig hielt, ist zweifellos und hängt mit den Anschauungen über die Visionen zusammen, auf Grund derer in der Regel die Weissagungen erfolgten. Nicht nur Legende und Vita zeigen diesen typischen Zug; auch die Heiligen-Biographie steht ihm offen; sagt doch Ruotger über Bruno von Köln: „nec quod ante pedes fuit solum, set multa quoque in posterum praevidit;“[1]) auch läßt er ihn den Tod vorherwissen: „Interrogatus antem familiariter..., cuius morbi gravedine urgueretur, non morbum set dissolutionem sui corporis esse, respondit.“[2]) Mit Rücksicht auf den engen Zusammenhang zwischen Vision und Weissagung darf gleich zur Vision selbst übergegangen werden.

Über das Wesen der Visionen stellten schon die mittelalterlichen Hagiographen selbst ihre Betrachtungen an. Hathumod wird in ihrer Krankheit von häufigen visionären Träumen beunruhigt.[3]) Der Biograph würde sie für Folgen der schweren Erkrankung halten, wenn nicht die Art, wie Hathumod sich dazu verhält, dagegen sprechen würde. Der hl. Ulrich überlegt nach dem Erwachen, ob er die Gesichte während der Nacht „im Leibe oder außer dem Leibe“ gehabt hatte.[4]) Die Vita Anskars ist besonders reich an Visionen und Verzückungen; schon als Knabe hat er ein Traumgesicht[5]), das ihn zu einer ernsten Lebensanschauung führt, und im späten Alter, am Vorabend des Todes, wird der Heilige im wachen Zustande durch eine Stimme vom Himmel getröstet.[6]) Der Biograph sucht sich die Träume, Offenbarungen und Verzückungen zu erklären, indem er sich auf das Bibelwort bezieht[7]): „Der Geist aber sprach zu Philippus.“ Ausführlich behandelt Hucbald die

1) Vita Brunonis, MG. SS. in usum schol. c. IX p. 11. 2) Ebd., c. XLIII p. 44. 3) Vita Hathumodae, MG. SS. IV, c. XVIII, p. 172. 4) Vita Udalrici, Mab. V, c. III_{12}, p. 425. 5) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. II p. 690. 6) Ebd., c. XL p. 722/23. 7) Apostelgeschichte c. VIII, 29.

Visionen in der Vita Aldegundis.[1]) Die Heilige hatte schon als Mädchen im Schlafe und im Wachen viele Visionen, die sie selbst beschrieb und einem Abte anvertraute. Niemand brauche sich diesen Visionen gegenüber ungläubig oder gleichgültig zu verhalten; so gut wie ein schlechter Mensch durch die bösen Geister heimgesucht werde, so gut könne ein dem Dienste Gottes ganz ergebenes Mädchen durch Engels- und andere Visionen ausgezeichnet werden, im Schlafe wie im Wachen, — damit tritt der Hagiograph für die Tatsache der Visionen ein. Die Art, wie die Visionen auftreten, ist eine doppelte: im wachen Zustande oder im Schlafe. Die zweite Art überwiegt bedeutend. Die Gesichte im wachen Zustande sind als Verzückungen zu denken[2]); der Ausdruck „Ekstase" kommt denn auch vor, wiewohl ihm noch die Vision im Wachen gegenüber-, genauer übergestellt wird. Am häufigsten sind die Gesichte: „in somnis", „visum est", „in visu".[3]) — Die Visionen im Schlafe werden für gewöhnlich gleichbedeutend mit einem Traum, allerdings auf göttliche Einwirkung hin, angesehen ,wie der Biograph des hl. Rimbert sagt: „Qualiter autem hoc somnium completum sit" . . .[4]) Zuweilen wird auch Gewicht auf den halbwachen Zustand gelegt: „Ita ut nec dormiret integre nec vigilaret aperte."[5])

Der Inhalt der Visionen umfaßt die Dinge des Alltags so gut wie das jenseitige Schicksal; er dient erbaulichen Zwecken wie der Politik oder anderweitig materiellen Vorteilen. Die Visionen rechtfertigen nicht allein einzelne Handlungen des Heiligen, sondern dienen nicht selten dazu, den ganzen Lebensgang dem jungen Heiligen zu enthüllen, auf die Gefahren und Leiden aufmerksam zu machen und den endlichen Sieg zu verheißen.

In der Vita des hl. Cadroa[6]) sind alle bedeutenden Einschnitte im

---

1) Vita Aldegundis, Migne, Pat lat., B. 132, c. I_5, p. 861. 2) Vita Aldegundis, ebd.: „Deinde per visum in sublime rapta." Ferner: c. I_6 p. 862: „. . . ut non solum in somnis, aut per extasim frequenter, sed etiam vigilanti manifeste angelus appareret." Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XL p. 722: „Subito in excessu mentis raptus, audivit vocem . . . sic vigilans" . . . 3) Vgl. Vita Anscarii, MG. SS. II, c. II p. 690. c. IV p. 692/93. c. V p. 693. c. XXIX p. 713. Vita Wiboradae, Mab. V, c. XVI p. 49. c. XX p. 51. Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. VII p. 505. Vita Idae, ed. Wilmanns, c. III p. 472. 4) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XXII p. 774. Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XII p. 586. c. XXIX p. 594. 5) Vita Cadroae, Mab. V, c. XII p. 491: „neque pleniter obdormierat, nec plene vigilabat . . ." 6) Vita Cadroae, Mab. V, c. IV—VI p. 490. c. X p. 491. c. XIX p. 494.

Lebensgang des Heiligen durch das Auftreten von Visionen eingeleitet; die Tatsache, daß die Gesichte von dem Zeitpunkt, da Cadroa Abt in Waulsort geworden, so gut wie aufhören, spricht dafür, wie der Biograph für die Jugendzeit des Heiligen in Schottland die Motivierung der einzelnen Veränderungen durch Visionen am besten zu lösen glaubt. Der hl. Ulrich bekommt durch Wiborada seine zukünftige Stellung vorhergesagt; nicht zum Abt ist er bestimmt, sondern zum Bischof.[1]) Als solcher habe er viele Leiden zu tragen, aber zuletzt werde er darüber herrlich siegen. Nicht genug mit dieser einen Prophezeiung. Als Bischof von Augsburg wird er von der hl. Afra im Traumgesicht auf das Lechfeld geführt, und ihm der Sieg über die Ungarn verkündet. – Vom hl. Anskar erzählt der Biograph, wie der Heilige für gewöhnlich alles, was er erleben sollte, „antea semper sive per 'somnium', sive per 'intimam revelationem' in mente, sive per 'excessum' ipsi cognita fuerint."[2]) Was Anskar in diesen Traumgesichten sah, war untrüglich; nie hat sich eines davon als täuschend herausgestellt. Der hl. Ursula wird durch eine Vision vor Köln der weitere Verlauf ihres Lebens sowie ihrer Gefährtinnen verkündigt.[3]) Radbod motiviert in seinem Werke über Bonifatius fast immer im Gegensatz zur Quelle (V. Bonifatii von Willibald) die Handlungen durch Visionen. Bonifatius geht nach Rom nicht aus eigener Entschließung; wie man glaubt, wurde er dazu durch eine Engelsvision aufgefordert.[4]) Als der Heilige in der Nähe von Mainz sein Zelt aufgeschlagen hat[5]), eilten ihm die Männer und Frauen aus der Stadt entgegen und baten ihn, der verwaisten Kirche sich zu erbarmen. Der heilige Mann, dem niemals und nirgends die himmlische Offenbarung fehlte,

---

1) Vita Udalrici, Mab. V, c. I_4 p. 421/22. Vita Wiboradae, Mab. V, c. XVII p. 50. Vgl. zur Möglichkeit des Verhältnisses zwischen Ulrich und Wiborada: Schröder im histor. Jahrbuch 1901, p. 276–284. Hier auch Angabe der Literatur über diesen Punkt; völlig aus der Luft gegriffen scheint der Verkehr der beiden Heiligen nicht gewesen zu sein; es wäre zu auffällig, daß der erste Biograph Ulrichs den ganzen Bericht erfunden habe, daß fast zur gleichen Zeit der Verfasser der Vita Wiboradae darüber berichtet. Die Nachricht, daß zur ersten Niederschrift (nicht vollendet und nicht überliefert) dieser Vita Bischof Ulrich den Anstoß gegeben (Vita Wiboradae, Mab. V, c. XL p. 95 f.), spricht wohl für eine Beziehung zwischen den beiden Heiligen. Dagegen scheinen die Nachrichten bei Ekkehard, Casus St. Galli, MG. SS. II, legendar. 2) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XXXVI p. 719/20. 3) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. XII p. 14. 4) Vita Bonifatii altera, ed. Levison, c. VII p. 67. 5) Ebd., c. XI p. 70.

folgte der Eingebung des hl. Geistes und übernahm das Amt. Nach dem Tode Willibrords eilte Bonifatius zu Schiff nach Utrecht; er war nicht im geringsten im Zweifel, was er jetzt zu tun hatte; denn der hl. Geist offenbarte ihm alles.[1]) Was Willibald noch den Heiligen aus eignem Entschluß tun läßt, das glaubte Radbod durch Visionen und Offenbarungen erhärten und erklären zu müssen. Dem hl. Dunstan erscheint in der Nacht ein verstorbener Freund, der Diakon Wulfredus.[2]) Dieser erzählt dem Heiligen von den Wonnen des Himmels, enthüllt Dunstan den ganzen Lebenslauf, wie alt er wird und was an Leid und Freude ihm noch begegnet. Dunstan ist etwas ungläubig; er verlangt einen Wahrheitsbeweis, den ihm der Tote wirklich auch erbringt.[3])

So sicher man die Mehrzahl solcher Visionen als ein ὕστερον πρότερον von seiten des Hagiographen ansehen darf, als einen allgemeinen typischen Zug, so lassen andere gerade auf ausgesprochene Individualitäten schließen. Ein Mann wie Anskar, der mit Leib und Seele an seinen Missionsplänen hängt, beschäftigt sich naturgemäß in seinen Gedanken hauptsächlich mit dieser Arbeit. Sie begleiten ihn den Tag über, aber auch des Nachts arbeitet sein Geist daran. So werden die Gesichte gleichsam zu einem Höhepunkt innerer geistiger Arbeit. Damit stimmt auch überein, wenn der Biograph erzählt[4]), wie Anskar bei jeder wichtigeren Entschließung eine Bedenkzeit verlangte und seine Meinung erst äußerte, nachdem er das Beste für den einzelnen Fall erkannt hatte und darin durch eine Vision dann endgültig bestimmt war. In ähnlicher Weise dürfen wohl auch die Visionen des hl. Rimbert aufgefaßt werden.[5]) Der Biograph hebt dessen Unbeugsamkeit des Willens hervor, der sich selbst im Gegensatz zur Umgebung des Heiligen durchzusetzen wußte. Rimbert dagegen erklärt sich darüber selbst dahin[6]): Bei seinem Tun und Lassen werde er bestimmt durch die Erscheinung seines Vorgängers Anskar. Rimbert und Anskar waren durch Freundschaft fest verbunden und Rimbert betrachtete sich auch als Nachfolger in den Ideen Anskars, bei deren Durchführung er allen Widerstand im Anschluß an Anskar zur Seite schob. Wie Visionen aus dem Hineinleben eines Menschen in eine Idee entstehen und zuletzt eine völlig krank-

1) Vita Bonifatii altera, ed. Levison, c. XIII p. 71. 2) Vita Dunstani, Migne, Pat. lat., B. 139, c. II_9 p. 1432. 3) Vgl. u. a.: Vita Wolfgangi, MG. SS. IV, c. XII p. 530: Otmar enthüllt dem Heiligen seine ganze Zukunft und die Dauer seines Lebens. 4) Vita Anscarii, MG. SS II, c. XXXVI p. 719. 5) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XIX p. 773. 6) Ebd., c. VI p. 766/67.

hafte Suggestion ausüben können, zeigt die Persönlichkeit Adalberts von Prag.[1]) Der Einfluß des Visionären erstreckt sich, wie bereits erwähnt, auf alle möglichen Einzelnheiten im Heiligen-Leben. Der Mutter des hl. Cadroa wird durch eine Vision die Amme für ihr Kind gezeigt.[2]) Die hl. Odilia will eine Kirche bauen. Um es gut zu machen, bittet sie inbrünstig um eine himmlische Offenbarung, die ihr auch zuteil wird: Ein lichtumflossener Himmelsbewohner zeigt der Heiligen nicht nur den Platz, sondern nennt auch Länge und Breite der Kirche.[3]) Als Majolus zum Abte gewählt wird, weigert er sich die Würde zu übernehmen. Er verbringt die folgende Nacht in großer Sorge; da erscheint ihm in halbwachen Zustande St. Benedikt und befiehlt ihm, die Würde anzunehmen.[4]) Schlimmer ergeht es in ähnlicher Lage dem hl. Dunstan, der sich der Wahl zum Bischof widersetzt hatte und dafür in einer Vision vom hl. Andreas einen festen Schlag mit dem Stock erhält.[5]) Demselben Heiligen erscheint in seiner Jugend ein Greis, angetan mit glänzend weißem Gewande, und führt ihn durch alle die prächtigen Kirchen und Klöster, die Dunstan eben in dieser Reihenfolge wirklich erbaut hat.[6]) Odo von Cluny soll einen Auszug aus den Moralien Gregors des Großen machen.[7]) Odo weigert sich in Anbetracht seiner geringen Kraft und mit Rücksicht auf die Ehrfurcht, die ein solches Werk unverändert zu lassen verlangt. In einer Vision fordert dann Gregor selbst Odo zur Ausführung der Aufgabe auf. — Als Findan den Entschluß gefaßt hat, Klausner zu werden, bittet er den Himmel um ein Zeichen der Zustimmung; in irischer Sprache — der Heilige ist aus Irland — wird durch eine himmlische Stimme die Billigung gegeben.[8]) — Wiborada empfängt durch Visionen die Nachricht von dem kommenden Untergang Familienangehöriger auf dem Bodensee[9]); sie erfährt den Einfall der Ungarn und das eigene künftige Martyrium.[10]) Ebenso wird sie durch ein Gesicht auf das unordentliche Halten der Kirchengeräte von seiten der Dienerinnen aufmerksam gemacht.[11]) — Anskar hat das Bistum Bremen, das mit dem Erzbistum

1) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXff. p. 590ff. 2) Vita Cadroae, Mab. V, c. V p. 490. 3) Vita Odiliae, Anal. Boll. XIII, c. XVII p. 25. 4) Vita Maioli, Mab. V, c. II Liber II p. 792. 5) Vita Dunstani, Migne, Pat. lat., B. 139, c. IV_{20} p. 1441. 6) Ebd., c. I_{8} p. 1427. Vgl. dazu auch Vita Udalrici, Mab. V, c. XIII_{47} p. 441. 7) Vita Odonis, Mab. V, Liber I, c. XX p. 157. 8) Vita Findani, MG. SS. XV_{1}, c. VIII p. 505. 9) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XVI p. 49. 10) Ebd., c. XXIV p. 53. 11) Ebd., c. XX p. 51.

Hamburg vereinigt wurde, nur mit Rücksicht auf eine Vision übernommen.[1]) – Es drängt sich von selbst die Frage auf, wer in den Visionen erscheint; das führt dazu, einen Blick auf die Vorstellungen über das Jenseits, wie es die Hagiographie unserer Epoche ansieht, zu werfen.

Der Himmel und seine Bewohner.

In einer Fastenpredigt des Jahres 964 wendet sich Bischof Rather gegen einige Priester, die sich an einer seiner früheren Predigten über Geistigkeit und Unkörperlichkeit Gottes gestoßen hatten.[2]) „Was sollen wir tun," so sprachen diese; „bisher glaubten wir von Gott etwas zu wissen; jetzt aber scheint es uns, daß Gott ein Nichts ist, wenn er weder einen Kopf, noch Augen, Ohren, Hände, Füße hat." Nun meint Rather dagegen: „Ist denn Deine Seele ein Nichts, weil Du sie nicht zu sehen vermagst? Welchen Kopf hat Deine Seele, welche Hände, Füße, überhaupt welche Glieder?" Mit Hilfe augustinischer Ideen sucht dann Rather seine Ansicht zu stützen und für die Geistigkeit Gottes einen Ausdruck zu finden[3]): er stellt Gott dar als unermeßliche Macht und Gewalt; unfaßbar, undurchdringlich, ein so unerforschliches Wesen, eine so unbegreifliche Göttlichkeit, eine unmeßbare Größe; eine solche durch sich alles überstrahlende Schönheit, ein alles durchdringendes Schauen, eine alles umfassende unsichtbare Hand; eine allumfassende Klarheit, eine alles überragende Höhe und alles einschließende Tiefe; ein alles bewirkendes Tun; eine nichts unbewegt lassende Unbewegtheit, eine alles ernährende Süßigkeit, ein alles zerteilender, mächtiger Hauch.... Dieser geistigen Auffassung sucht Rather auch bis zu einem gewissen Grade den Himmel selbst anzupassen, indem er der grob-sinnlichen Anschauung darüber – z. B. über das Messelesen des hl. Michael am Montag im Himmel – entgegentritt. – Was Bischof Rather in Worten über Gottes Wesenhaftigkeit auszudrücken sucht, das schaut Anskar von Hamburg in einer großartigen Vision.[4]) Von Petrus und Johannes wird Anskars

1) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XXXVI p. 719/20. 2) Rather, Sermones, Migne, Pat. lat., B. 136, c. XXX p. 705. 3) Das folgende ist nur ein Auszug der betr. Stelle. 4) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. III p. 691/92. Trotz der Anlehnung an die Offenbarung Johannis (c. IV–V) zeigt die Vision doch eine Reihe selbständiger, prächtiger Züge. Diese Vita gehört an sich nicht in die hier behandelte Zeit, doch darf sie wohl zum Vergleich herbeigezogen werden, wie ja c. V–X über die Grenzen des X. Jahrhunderts des Überblickes wegen hinausgreifen müssen.

Seele, die den Körper verlassen hat und dafür einen verklärten Leib als Wohnsitz erhalten, durch einen lichterfüllten, körperlosen Raum in das Fegefeuer geleitet. Was die Seele dort zu erdulden hatte, davon ist Anskar nur ein Gedanke geblieben, wie solche Qual möglich ist. Nachdem die Seele von jedem Makel geläutert ist, führen die beiden zurückgekehrten Apostel Anskar zum Himmel „bewegungslosen Schrittes ohne körperlichen Weg". In unbeschreiblich herrlichem Licht, das alles erfüllt, stehen die glänzenden Scharen der Heiligen, das Antlitz gegen Osten gewandt, wo die Quelle des allernährenden Lichtes fließt. Lobgesänge von unsagbarem Wohllaut durchtönen den unermeßlichen Raum. Am Orte des Morgens selbst leuchtet in unnahbarem Glanze das Licht, das in allen ist, das alles umgibt, das alles hält. Weder Sonne noch Mond leuchten im Himmel; nichts ist körperlich; und doch hat es körperhaftes Aussehen. Aus dem Lichte erklingt dann ein Stimme voll wunderbaren Klanges, alles übertönend, die Welt erfüllend. Die Stimme verheißt Anskar das Martyrium. Wie sie ertönte, schwieg der Chor der preisenden Heiligen und alle beteten gesenkten Hauptes den Herrn und Gott an. Es ist die reinste und höchste Vorstellung des Jenseits, zu der sich die Hagiographie dieser Epoche erhob. Bedeutend sinnlicher ist schon die Schilderung, die der hl. Ulrich vom Himmel gibt, „dessen Herrlichkeit kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gekommen ist".[1]) In unbeschreiblicher Klarheit glänzen dort die frohlockenden Engel; es freut sich die ehrwürdige Pracht der Patriarchen und Propheten; die kronengeschmückten Märtyrer, die Jungfrauen, die Bekenner, alles vereint sich zum Lobe Gottes. Über den Chören der Engel thront in unbeschreiblicher Reinheit und Lieblichkeit die glorreiche Mutter des Herrn, alle durch den Anblick entzückend. Die Gerechten leuchten wie die Sonnen; alles ist erfüllt von unermeßlichem Jubel. Das Licht der Sonne und Sterne ist nicht nötig. Niemand ist hier von Hunger oder Durst geplagt oder von Hitze oder Kälte gepeinigt; Schmerz und Krankheit sind unbekannt. Es drohen hier nicht die Schrecken des Alters; ewige Kraft und Schönheit sind jedem gegeben. Keine Hochzeiten werden gefeiert, keine Geburten; es bleibt die Zahl der Gerechten in der Glückseligkeit, die kein Ende hat. Wie eine derartige Schilderung wirken mußte, die alles Elend und Leid der Welt für den Augenblick vergessen machte, ist heute wohl schwer vorstellbar; die Folgezeit

1) Vita Udalrici, Mab. V, c. IX p. 433ff. Im folgenden wird nur ein Auszug gegeben.

schlug denn auch mehr die Bahnen ein, die Ulrich ging, nicht den Weg Anskars.[1])

Die Vorstellung von der Verbindung zwischen Leib und Seele ist die im Mittelalter übliche: Die Seele ist an den Körper gefesselt, von dem sie erst durch den Tod befreit wird. Ein Beispiel mag dafür genügen. In der Lebensbeschreibung des hl. Lebuin heißt es über den Tod des Heiligen[2]): Gott hatte seine Diener ausgesandt, die Fesseln des Körpers zu lösen. Die Glieder lösen sich, das Gefängnis wird geöffnet und der die Seele so drückende Aufenthalt im Körper hat ein Ende. Sie selbst aber schwingt sich, frohlockend, daß die Türen des Gefängnisses offen, empor zum Himmel und vereint sich in der Halle des himmlischen Reiches mit den Scharen der Seligen.

In den Visionen selbst erscheinen Christus, Maria, die Apostel, die Engel und der Satan; dazu ist ein häufiges Heimsuchen der lebenden Heiligen von seiten der bereits toten zu konstatieren. Eine nähere Beschreibung knüpft sich nur an Christus, Maria und den Satan, ganz selten an die Gestalten der Apostel. Anskar erscheint, als er einsam im Gebete weilt, Christus.[3]) Der Heiland ist von hohem Wuchse; die Kleider sind nach jüdischer Art. Das Antlitz zeigt eine hohe Würde; aus seinen Augen leuchtet der Glanz der Gottheit gleich dem flammenden Feuer. Als Knabe von wunderbarer Schönheit im weißen Gewande besucht Christus den Einsiedler Meginrad.[4]) Die hl. Aldegundis erhält von Christus[5]), der in Gestalt eines schönen Knaben erscheint, eine glänzende Stola. Ein andermal sieht die Heilige Christum als leuchtende Sonne oder Mond. Der hl. Ursula wird das Martyrium durch einen Mann von blühender Schönheit und engelhaftem Aussehen verheißen.[6])

1) Die Anschauung des räumlichen Himmels ist die allgemeine: Vita Rimberti, MG. SS. II, c. VIII p. 768. Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XXXVI p. 720: Petrus weilt in „lieblicher Gegend". Vita Wiboradae, Mab. V, c. XX p. 51; hier die gewöhnliche, unbestimmt gehaltene Erwähnung der Himmelsfreuden. 2) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XV p. 891. Vgl. u. a.: Vita Sturmi, MG. SS. II, c. XXV p. 377. Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XXX p. 595: „...anima carcere suo evolat." Über die Erscheinung der glücklichen Seelen: Vita Wiboradae, Mab. V, c. XVI p. 49. Bei Widukind, Res gest. Sax., Liber III, c. LXXIV p. 86 wird die Seele der Königin Mathilde und des Bischofs Bernhard von Halberstadt von einer unzähligen Engelschar zum Himmel getragen. 3) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. IV p. 692/93. 4) Vita Meginradi, MG. SS. XV_1, c. VIII p. 446. Vgl. dazu die unbedeutende Schilderung Christi bei Vita Kiliani, Surius, Vitae SS. 8. Juli c. VIII p. 133. 5) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. I_5 p. 861. 6) Vita Ursulae, Anal. Boll. III c. XII p. 14.

Nicht häufiger ist das Erscheinen Marias, deren Verehrung aber gerade im zehnten Jahrhundert den ersten Aufschwung nimmt. Der Knabe Anskar sieht[1]), selbst auf schlammigem Wege gehend, über einen anmutig lieblichen Pfad eine ehrfurchtgebietende Frau, kostbar gekleidet, schreiten in Begleitung von Frauen in weißen Gewändern. Radbod liegt in schwerer Krankheit darnieder.[2]) Da erscheint ihm Maria, „die Jungfrau aller Jungfrauen", begleitet von Agnes und Thekla. Sie nahen in wunderbar strahlendem Glanze. Radbod liegt in staunendem Schrecken. Voll Güte verheißt Maria die Heilung. Der lichte Glanz verschwindet; ein unaussprechlich süßer Duft bleibt zurück. Radbod beschreibt später seinen Vertrauten Aussehen, Gestalt und Schmuck der hl. Jungfrau; ihre Schönheit kann niemand schildern, wie es sich gebühren würde. Erwähnt man noch das Erscheinen der Maria bei dem Tode der hl. Aldegundis[3]), dann mag das visionäre Auftreten der Gottesmutter in den Werken unserer Epoche erschöpft sein. Dagegen zeigen die Heiligen-Leben gegen früher eine starke Zunahme der Marien-Verehrung. Vor allem sei Bischof Ulrich erwähnt, der dem Kultus der Jungfrau nicht allein selbst innig ergeben war, sondern auch für die Verbreitung unter dem Volke sorgte.[4]) Der hl. Dunstan widmete sich Tag und Nacht dem Dienste des Herrn und der hl. Jungfrau.[5]) Arbogast ruft bei der Erweckung des Königssohnes, wie der Hagiograph erzählt, den Beistand der Maria an.[6]) Die hl. Mathilde empfiehlt ihrem Sohne Otto die Pflege des Klosters Nordhausen ganz besonders. Hier habe sie durch die Hilfe der Mutter Gottes zweimal die Geburtsnöte glücklich überstanden; zum Danke dafür habe sie auch das Kloster zu Ehren der Maria gegründet.[7]) Die besondere Hilfe der heiligsten Jungfrau ist allgemein anerkannt. Maria ist es, die den Menschen in ihren Nöten mehr als alle Heiligen Hilfe gewährt[8]); Maria, der glänzende Stern des Meeres, ist es, die die

---

1) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. II p. 690. 2) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. X p. 571. 3) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. VII_{32} p. 874. Vgl. das Gedicht von Purchard, Gesta Witigowonis, MG. SS. IV, Vers 17ff. p. 623. „Servitioque sacrae fervens devota Mariae, Dignius in terris eius thorus ipsa vocaris..." Dazu Vers 395ff. p. 629. Vgl. Vita Gebehardi Constant., MG. SS. X, c. VI p. 585. 4) Vita Udalrici, Mab. V, c. IX_{35} p. 435. c. XI_{40} p. 438. c. XV_{53} p. 444. c. XX_{60} p. 447. 5) Vita Dunstani, Migne, Pat. lat., B. 139, c. II_5 p. 1428. 6) Vita Arbogasti, Acta SS., 21. Juli V, c. V p. 178. 7) Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. XXII p. 297. 8) Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. II p. 582. Vgl. dazu c. XXIV p. 592.

Gebete der Menschen zum Throne Gottes emporträgt[1]); „sie weiß es nicht, eine Bitte nicht zu erfüllen."[2]) An die einzige Hoffnung der Welt ist der Prolog Hrotsvithas gerichtet.[3]) An die „Mater misericordiae" richtet Odo in der Weihnachtsnacht als zagender junger Mann sein Gebet.[4])

Eine ausführlichere Schilderung der Apostel begegnet selten. Bekannt ist Hrotsvithas Darstellung von Johannes dem Täufer.[5]) Eine genauere Beschreibung von Petrus und Johannes gibt Rimbert[6]): Petrus ist klein und ältlich, hat graues, volles Haar; eine rote Gesichtsfarbe. Sein Aussehen hat etwas Gedrücktes. Die Kleidung ist hell und farbig. Johannes ist ein junger Mann von hoher Gestalt. Er trägt am mageren Antlitz einen langen Bart; die Haare sind schwarz und gelockt; der Blick freundlich.

Die Hölle und der Satan.

Dem Himmel gegenüber wird die Hölle und ihr Herrscher gestellt. In einer seiner Predigten schildert der hl. Ulrich im Gegensatz zu den Wonnen des Himmels die Schauder der Hölle.[7]) Das ist ein grauenhafter Ort, ohne Erquickung. Da erhellt kein Licht das Dunkel; da wohnt keine Freude, kein Ende besteht für die Qual. Ewig nagt der Wurm des Gewissens am Herzen. Heulen und Zähneknirschen herrscht ohne Unterlaß; nie erlischt das Feuer; denn ohne Rast schürt der Satan die Flamme. Keine Hoffnung lebt; von Stunde zu Stunde erhöht sich die Qual. Es leben die Menschen mit ihren Sünden in Ewigkeit. — Düster und schrecklich ist auch die Schilderung der Hölle, die der von Mansuetus zum Leben erweckte Königssohn gibt.[8]) Mit tiefem Seufzen spricht er von den unzähligen Qualen und Martern. In den Schlünden kriechen feuerspeiende Schlangen. Die Seelen der Schuldigen werden unsäglich gemartert durch Feuer und Kälte, ohne Ende. Der Herr in diesem Reiche ist der Teufel, der Neider alles Guten, der alte Feind des Menschengeschlechtes. Doppelt sucht er dem Heile des Menschen zu schaden: durch körperliche Erscheinung und durch Anstiften alles Bösen. Bald

---

1) Vita Adalberti III, MG. SS. IV, c. XVIII p. 604/05. 2) Ebd., c. II p. 596. 3) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld, c. I_1 p. 5. 4) Vita Odonis, Mab. V, Liber I, c. IX p. 153. 5) Hrotsvithae opera, Winterfeld, Gründung von Gandersheim, III_2. Vers 43 ff p. 230. 6) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. III p. 691. 7) Vita Udalrici, Mab. V, c. IX_{35} p. 434. 8) Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137 c. IX p. 627.

erscheint er als Tier: Bär, Fuchs, Hund, Schwein, Fliege; bald als scheußliche Mißgeburt; dann wieder in der Gestalt eines Engels.[1]) So wird Wiborada, als sie abends zur Kirche will, durch ein schreckliches Grunzen, das vom Dache der Basilika kommt, geschreckt; auf das Kreuzzeichen hin verschwindet der böse Feind.[2]) Als die Heilige sich später in die Zelle einschließen läßt, macht er einen letzten Versuch, Wiborada davon abzuhalten: er wirft ihr einen schauderhaften, dicht behaarten Kopf, der lebendig zu sein scheint und die Zunge herausstreckt, vor die Füße. Wiborada macht das Kreuzzeichen und das ganze Teufelsgebilde verschwindet wie ein Rauch.[3]) Ganz besonders ist Liutbirga vom Satan geplagt. Bald wirft er ihr vor, daß sie als Klausnerin noch ein Bett benütze[4]); dann hält er alle kleinen Jugendsünden der Armen vor; dann versucht er sie durch alle möglichen Fratzen vom Gebete abzubringen, und als er damit nichts erreicht, schickt er eine Unmenge von Mäusen in die enge Zelle.[5]) Aber auch in der Gestalt eines Engels sucht er die Heilige heim, die unter solcher Täuschung besonders zu leiden hat in Furcht und Hoffen, ob es jetzt der Satan oder ein wirklicher Engel ist.[6]) Durch vieles Beten wird Liutbirga dann befähigt, eine Unterscheidung zu treffen: „si phantastica tibi fuerit ostensa figura qualicumque vestita colore, nigerrimam maculam in posterioribus eius videbis."

Der hl. Dunstan wird ebenso vom Satan versucht in Tiergestalt. Dann wirft er wohl auch in der Wut einen Stein nach dem Heiligen, ohne zu treffen.[7]) Zuletzt aber bringt es der Teufel doch zur Verbannung des Heiligen. Als diese feierlich in der Kirche ausgesprochen wird, da wird das rauhe, beifällige Lachen des Satans aus einer Ecke gehört.[8]) Der hl. Findan verrichtet eben sein Nachtgebet, da sieht er einen Dämonen vor sich[9]), einem Menschen ähnlich, aber von wunderbarer Größe, mit aufgerissenem Munde, herausgestreckter Zunge, mit ausgestreckten Armen und drohenden Augen. Ein andermal sieht der

---

1) Vita Dunstani, Migne, Pat. lat., B. 139, c. III_{16} p. 1438/39. Vita Wiboradae, Mab. V, c. XI p. 48. Vita Remacli, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XIII p. 1159. Vita Liutbirgae, Pez, c. X p. 165. 2) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XI p. 48. 3) Ebd., c. XV p. 49. Vgl. dazu c. XXI p. 52: der Satan sucht sie in der Gestalt eines bekannten Bettlers durch den Lärm seiner Krücken und lautes Jammern im Gebete zu stören. 4) Vita Liutbirgae, Pez, Thes. anecd. nov., B. II, Pars III, c. X p. 165. Dazu: c. XII p. 166/67. 5) Ebd., c. XI p. 166. 6) Ebd., c. XIII p. 167/68. 7) Vita Dunstani, Migne, Pat. lat., B. 139, c. III_{16} p. 1440. 8) Ebd., c. IV_{22} p. 1443. 9) Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. X p. 505.

Heilige eine ungeheure Menge von Teufeln unter furchtbarem Geheul am Rheine ihr Wesen treiben.[1]) Ebenso wird der Eremit Meginrad von den Dämonen geplagt, die in solcher Menge kommen, daß sie die Sonne verfinstern. Hier muß ein Engel erscheinen und die unreinen Geister vertreiben.[2]) Die hl. Aldegundis hat öfters ein Zusammentreffen mit dem Satan. Einmal wirft er eine ihrer Nonnen ins Feuer und gießt das heiße Wasser aus dem Kessel über die Arme.[3]). Ein andermal sieht die Heilige den Teufel ganz traurig vor sich. Sie fragt ihn, warum er denn die Menschen so hasse. Weil so viele davon in den Himmel kommen, antwortet der Satan.[4]) Als die Heilige schwer krank darnieder liegt, versucht der Teufel durch ein hitziges Fieber Aldegundis zum Trinken zu verführen. Sie ist schon nahe daran, da sieht sie den „antiquus hostis" schwarz und häßlich vor sich stehen; er hofft noch, daß sie unterliegt. Aber Aldegundis besiegt die Versuchung; er muß fliehen und an seiner Stelle reicht der hl. Petrus der Erschöpften himmlische Speise.[5])

Weit einschneidender ist das verderbende Wirken des Satans als der Feind des Friedens, als der Anstifter alles Bösen.[6]) Die Mörder des hl. Trudpert handeln auf Anstiften des Teufels[7]); ebenso schickt er die Räuber aus, den hl. Meginrad zu töten.[8]) – Lebuin hat kaum mit dem Missionswerk begonnen, da hetzt „der alte Feind und ewige Neider alles Guten" einen Teil der Sachsen gegen den Missionar auf.[9]) Hier treibt der Satan den König an, die Rictrudis wieder verehelichen zu wollen, dort läßt er einen lammfrommen Gaul plötzlich scheu werden.[10]) Die „alte Schlange, der ständige Neider des Menschengeschlechtes, der nichts von Menschlichkeit weiß" erfüllt Berlendis mit Hochmut, so daß sie gegen den kranken Vater sich verfehlt.[11])

Als Störer des Friedens zeigt sich der Satan als die Ursache aller

---

1) Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. XVII p. 506. 2) Vita Meginradi, MG. SS. XV_1, c. VII p. 446. 3) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132 c. V_{23} p. 870. 4) Ebd., c. VI_{26} p. 872. 5) Ebd., c. VI_{29} p. 873. 6) Vita Anscarii, MG. SS. II, c. XVII p. 700. c. XXVI p. 711. c. XXXV p. 717. Dazu der Prolog p. 689/90. Vita Kiliani, Acta SS., 8. Juli II p. 612f. Vita Lamberti, Migne, Pat. lat., B. 132, c. III_{37} p. 659. 7) Vita Trudperti, Mone I, c. IX p. 25. 8) Vita Meginradi, MG. SS. XV_1, c. IX p. 447. 9) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. X p. 886/87. 10) Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. VIII p. 835 und c. XIV p. 840. 11) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. V p. 1105. Vgl. Vita Adalberti I, MG. SS. IV, c. XVII p. 588.

politischen Wirrnis.[1]) Der Teufel ist es, der König Otto und Ludolf entzweit hat.[2]) Er ist es, der der Friedensarbeit Brunos von Köln unermüdlich neue Hindernisse in den Weg legt, indem er bald die Bewohner des Reiches gegeneinander zum Streite anschürt, bald Feinde von außen den Frieden stören läßt.[3]) Daß die Welt schon damals aber an den endlichen Sieg des Guten über das Böse glaubte, dafür ist eben die Biographie Brunos ein Beweis: Der Heilige stirbt, als der Friede im Reiche herrschte.[4])

Siebentes Kapitel.

Das Wunder im Heiligen-Leben.

Eine unendliche Fülle von Wundern ist es, die aus der Hagiographie des zehnten Jahrhunderts, allein aus den uns überlieferten Werken, emporwächst. Nicht nur eine tiefe soziale Not, ein zweifelfreier Glaube gaben den fruchtbaren Boden, den die Hagiographen in gleichen Furchen fleißig ackerten; das Wunder war volkstümlich geworden wie die Askese. Zur Zeit Karl des Großen zeigt sich ein gewisses Zurückhalten gegenüber dem Wunder; nicht ein Zweifel an der Tatsache selbst, wohl aber an der Häufigkeit dieser Erscheinung. Das gilt insofern, als die Kapitulare, welche Karl der Große gegen die sich zeigenden Auswüchse im Heiligenkult erließ[5]), nicht ohne Rückwirkung auf die große Masse blieben. Die Translationen sind von Italien her noch nicht im Schwunge wie in der Ottonen-Zeit. Die Hagiographen selbst überschätzen das Wunder nicht. So ist Alkuin der Meinung, daß die Missionsarbeit Willibrords den Wundern vorzuziehen sei[6]); aber unerwähnt darf man sie doch nicht lassen als Zeichen der Macht Gottes. Paulus Diakonus

---

1) Vgl. Hrotsvithae opera, Gesta Oddonis, III_1, u. a. Vers 165ff. p. 209. Vers 316ff. p. 213. Thietmar, Chronic., MG. SS. III, Liber I, c. XIV p. 741. 2) Vita Udalrici, Mab. V, c. XII_{41} p. 438/39. 3) Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XV p. 15/16. c. XXIV p. 25. 4) Ebd., c. XLIII p. 43: „... pacataque omnia et quieta intra metas regni sibi creditas ..." 5) Capitul. reg. Franc., MG. SS. I, ad annum 794. XLII p. 77 und ad annum 813. VII p. 163. 6) Vita Willibrordi, Jaffé, Bibl. rer. Gem. B. VI, c. XIV, p. 50. Vgl. dazu: Vita Liudgeri I, Diekamp. c. XXV p. 30.

läßt in der Vita Gregor des Großen die Wunder weg[1]); es sei überflüssig darnach zu forschen; wenn die Gelegenheit es gefordert hätte, hätte Gregor auch leicht Wunder wirken können. Eigil konnte das Leben des hl. Sturm beschreiben, ohne ein Wunder zu erwähnen[2]); ebenso wurde Eigils Leben selbst ohne Wunder verfaßt.[3]) Ermanrich von Ellwangen berührt dann schon in seiner Arbeit über Solus eine Saite, die in Zukunft immer stärker klingt[4]): Das Volk und die minder Klugen und wir mit ihnen wollen mit vollem Lobe festhalten, daß die Heiligen im Namen Christi die Leiden und Krankheiten der Menschen heilen. Also das Volk verlangt schon damals wieder Wunder und dieses Verlangen steigert sich, wenn auch schwankend, von ca. der Mitte des neunten Jahrhunderts an, gewinnt durch die Not der Zeiten eine mächtige Unterstützung wie durch die sich mehrenden Translationen, so daß Askese und Wunderkraft es sind, was die große Menge von dem Heiligen verlangt. Wie stellt sich nun die Hagiographie unserer Epoche dazu? Vielleicht darf behauptet werden, daß die Zahl derer, die den Wert der Wunderkraft zu Lebzeiten für die Heiligkeit völlig ausscheiden lassen wollen, größer ist als im neunten Jahrhundert. Aber die Hagiographen sind weniger mächtig als die Volksströmung und so geben sie nach: Grundsatz der Hagiographie wird, was noch Celano in der Vita des hl. Franziskus sagt: „Verum quia miracula, quae sanctitatem non faciunt, sed ostendunt ....“[5]) Legende und Vita stehen unter diesem Einfluß. Aber das, was die Hagiographie unserer Epoche von der verflossenen wie der folgenden auszeichnet, ist die Heiligen-Biographie. Ruotger, der Biograph Brunos, und Bruno von Querfurt, der Biograph Adalberts von Prag, verzichten stillschweigend auf die Wunderausübung.[6]) Abt Johannes von St. Arnulf in Metz wagt es zuerst, seinen Freund Johannes von Gorze als Heiligen zu schildern, „trotzdem“ er keine Wunder getan hat. Gewiß, der Biograph beruft sich auf Johannes den Täufer, der ebenfalls keine Zeichen gewirkt hat; aber er macht kein Zugeständnis

1) Vgl. Ebert, Lit.-Gesch. des Mittelalters B. II p. 42. Dazu: Zeitschr. für kathol. Theologie XI, Innsbruck 1887. 2) Vita Sturmi, MG. SS. II p. 365 ff. 3) Vita Eigilis, MG. SS. XV_1 p. 221 ff. 4) Vita oder Sermo Soli, MG. SS. XV_1, p. 151 ff., c. VIII p. 159/60. 5) Legenda prima, 1906. Romae, ed. Ed. Alençonciensis p. 72. 6) Bruno von Querfurt bringt in der ersten Redaktion noch die Wunder mit dem einleitenden Gedanken: Wunder machen nicht die Heiligkeit, aber zeigen sie; vgl. Vita Adalberti, Bielowski, Monum. Polon. histor. c. XVII p. 203. Vgl. c. II p. 103 dieser Arbeit.

an das allgemeine Verlangen, wie es Alkuin oder Paulus Diakonus tun oder seine eigenen Zeitgenossen. Die sittliche Höhe des Lebens ist ihm allein maßgebend. Zu diesem Höhepunkt der Auffassung bei Abt Johannes führen Stufen und sie mögen, soweit sie für unsere Periode in Betracht kommen, emporgestiegen werden.

Im Jahre 883 entstand die Schrift des Mönches von St. Gallen.[1]) Unter den Anekdoten lautet nun eine in Kürze wie folgt: Da war ein Bischof, der wollte für alles gern noch bei seinen Lebzeiten als heilig verehrt werden; wagte es aber nur so weit zu verlangen, daß er sich einen „Mann Gottes“ nennen ließ. Dieser Bischof hatte einen Vasallen, einen fleißigen, tüchtigen Mann; aber er besaß nicht die Gunst seines Herrn. Lange sann der gute Mann, wie er diese wohl gewinnen könnte. Zuletzt fiel ihm ein, wenn er vorgäbe, in des Bischofs Namen Zeichen getan zu haben, möchte er wohl die Gunst sich erwerben. Da war es, daß der Vasalle über ein Feld ging und einen Fuchs erblickt. Schnell hetzt er seine beiden Hunde darauf; sie fassen ihn; er selbst im eilenden Lauf entreißt ihnen die Beute noch unverletzt. Nachdem die Hunde sicher verborgen, geht der Vasalle zum Bischof und bietet voll Demut den lebenden Fuchs zum Geschenk. Lächelnd nimmt ihn der Bischof an und fragt, wie der Mann den Fuchs so unverletzt habe fangen können. Da tritt der Vasalle näher, schwört beim Heile seines Herrn die Wahrheit zu sagen und erzählt, wie er den Fuchs verfolgt habe, der so schnell lief, daß er ihn beinahe nicht mehr sah. „Da erhob ich meine Hand und beschwor das Tier: ‘Im Namen meines Herrn Recho’ – so hieß der Bischof – ‘bleibe stehen und rühre dich nicht vom Platze!’“ Und sieh, wie angekettet blieb der Fuchs an der Stelle und ließ sich fangen wie ein verlassenes Lamm. Als der Bischof solches hörte, da ward er gewaltig stolz. „Jetzt kommt meine Heiligkeit an den Tag; nun weiß ich erst, wer ich bin, und merke, was mir bevorsteht.“ Ohne zuviel hineinzudeuten, sagt die kleine Erzählung doch, wie man da und dort sich unter gewissen Umständen zum Wunder stellen konnte. Am Ausgang des neunten Jahrhunderts ist die Legende des hl. Gongolf verfaßt.[2]) Der Hagiograph will aus Rücksicht für die Leute, die da glauben, Gott habe an nichts ein größeres Wohlgefallen als am Vollbringen von Wundertaten, noch über diesen Punkt sprechen. Sagt doch der Dichter schon:

---

1) Wattenbach, GQ. I p. 207. Monachus Sangallensis, MG. SS. II p. 726–763. 2) Vita Gongolfi, Acta SS., 11. Mai II, p. 644–648.

„Merito cessante bono miracula nil sunt
Quae faciunt plerumque mali;" –

bei der Fülle der Wunder, die Gongolf nach dem Tode verrichtete, ist kein Zweifel möglich, daß der Heilige nicht auch bei Lebzeiten darin geglänzt habe; die Kunde davon ist uns in den trüben Zeiten verloren gegangen... Ungefähr zur nämlichen Zeit entstand die Lebensbeschreibung des hl. Liborius.[1]) Dem Verfasser stehen keine Wunderberichte zur Verfügung; er ist darüber verstimmt, gestattet sich aber doch nicht, Wunder dem Heiligen zu dessen Lebzeiten anzudichten. Liborius, so meint der Hagiograph, der nach dem Tode durch so zahlreiche Wunder verklärt sei, könne zu Lebzeiten nicht die „operatio virtutum" gefehlt haben. Odo von Cluny spricht in der Vita Geraldi den Gedanken aus: Ein frommes, gutes Leben mache den Heiligen.[2]) Aber er will dennoch die Wunder, die Gerald ohne Zweifel getan hat, anführen für die Leute, die den Ruhm eines Heiligen nicht nach der Anzahl der guten Werke, sondern der Wunder messen. Der Biograph Rimberts legt mit Rücksicht auf die Abnahme der Wundergläubigkeit den Nachdruck auf die Tugenden seines Heiligen[3]); dabei werden doch die verrichteten Wundertaten erwähnt. Von besonderer Wichtigkeit ist die Stellung Radbods zum Wunder.[4]) Am Schlusse der von ihm bearbeiteten Lebensbeschreibung des hl. Bonifatius wendet er sich gegen die Vorwürfe, die man ihm von einer gewissen Seite gemacht hatte, weil er kein Wunder von seinem Heiligen erwähnt; zeigten doch diese besonders das Verdienst des Einzelnen. Der Verfasser habe ja doch nicht versprochen, alles Gute von Bonifatius zu berichten; so wenig man die Rose verachtet, weil sie auf dornigem Stile wächst, so wenig kann durch des Verfassers Werk das Leben des Heiligen selbst berührt werden. Bonifatius ist ein hoher Wundertäter, schon weil er durch die Arznei seiner Lehre die heilte, denen sonst nicht mehr geholfen werden konnte.[5]) „Wenn ihr nur auf das Heil des Körpers sehend diejenigen den Engeln gleichsetzt, die durch Fasten und Beten die Gesundheit den kranken Menschen wiedergeben, so ist das etwas Großes, wovon ihr sprecht; aber das haben sozusagen

---

1) Vita Liborii, Acta SS., 23. Juli V. p. 409 f. Prolog. 2) Vita Geraldi, Acta SS. 13. Okt., Praefatio zum I. Buch p. 300. Dazu Praefatio zum IV. Buch p. 314. Denen, die nach Wunder verlangen „satisfaciat attestatio miraculorum quae per eum, vel dum viveret, vel post eius obitum operari dignetur". 3) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. XX p. 773. 4) Vita Bonifatii, Levison, II, c. XVIII ff. p. 74. 5) Ebd., c. XX p. 76.

die Heiligen mit den Ärzten gemeinsam, was sich häufig durch den Erfolg der Heilmittel zeigt."[1]) Wer von Gott die Gabe der Wunderkraft erhalten, der soll in Demut verharren und dem Beispiel des hl. Martin folgen[2]), der bei allem Ruhm wie ein „himmlischer Igel" sich verkroch. Ungefähr gleichzeitig mit der Biographie des Johannes von Gorze entstand die Lebensbeschreibung des hl. Aper.[3]) Der Verfasser, vielleicht Adso, berichtet die Wunder des Heiligen, weil es Leute gibt, die wie die Juden Zeichen fordern und der Meinung sind, niemand ist groß, der nicht Wunder vollbringt. Wer aber in die Lehren der Schrift eingedrungen ist, dem ist es klar, daß ein gutes, reines Leben größer ist als Zeichen und Wunder; denn Gutes tun können nur die Guten; Zeichen vollbringen auch die Bösen. So stand der Abt von St. Arnulf in Metz nicht allein mit seiner Meinung, aber er allein vertrat diese durch sein Werk und ohne Zugeständnis. Man braucht nur zu sehen, wie die Folgezeit dem erwähnten Grundsatz huldigt. Der Biograph des hl. Cadroa führt eine Anzahl von Wundern zu Lebzeiten des Heiligen an.[4]) Gegen Schluß des Werkes entschuldigt sich der Verfasser gleichsam, daß er noch andere Wundertaten erzählt; aber er will den schlimmen Reden der Leute zuvorkommen, die die Heiligkeit eines Menschen in die Wunder legen. Im Prolog der Vita Abbos von Fleury nimmt Aimoin den Heiligen in Schutz[5]): Wer in der Meinung, Abbo habe zu Lebzeiten kein Wunder getan, ihn deshalb für geringer schätzen wollte als einen anderen Heiligen, der braucht nur z. B. die Vita des hl. Augustin zu lesen. Nicht Wunderzeichen werden gelobt, welche auch von Bösen getan werden können, sondern die Stärke des Glaubens, die Reinheit des Lebens. Beruhigt aber fügt Aimoin noch hinzu: Abbo habe übrigens auch in seinem Leben nicht der glorreichen Wunderzeichen entbehrt.[6]) Sie werden dann auch in der Vita angeführt. Gerade dieses Beispiel zeigt die Ohnmacht auch des höher stehenden Hagiographen gegenüber dem Verlangen der großen Masse. Für das starke Hervortreten der Wunder in der Hagiographie war sicherlich nicht ohne Einfluß der Passus in der ersten Kanonisationsbulle[7]) — erlassen für Ulrich von Augsburg

1) Vita Bonifatii, Levison, II, c. XXI, p. 76/77. 2) Ebd., c. XXII p. 77. 3) Vgl. Wattenbach, GQ. I p. 422. Vita Apri, Acta SS., 15. Sept. V, p. 66–69. Ad hoc.: Cap. Unicum 5 p. 67. 4) Vita Cadroae, Mab. V, c. XXXIII, p. 499. 5) Vita Abbonis, Migne, Pat. lat., B. 139, Prolog p. 387/88. 6) Ebd.: „licet hic ter beatus in vita sua non caruerit miraculorum gloria." 7) Ausgabe der Bulle: Mab. V, p. 471.

i. J. 993 –, wo auf die „miracula, quae sive in corpore, sive extra corpus gesta sunt“ hingewiesen war.

Die Auffassung des Wunders.

Das Wunder als solches ist eine feststehende Tatsache, für deren Möglichkeit und Erklärung das Auftreten dieser Erscheinung in der hl. Schrift genügt.[1] Der Glaube an die Möglichkeit des augenblicklichen, sichtbaren Eingreifens überirdischer Macht in den Lauf der Dinge ist allgemein. Die Wurzeln dieses Glaubens liegen nicht allein in der Oberfläche; sie gehen tiefer und mögen im damaligen Volkscharakter gefußt haben: Für jede Leistung die Gegenleistung. Dieser rechtliche Grundsatz bestand auch für die religiöse Anschauung und behauptete sich trotz des Versuches in unserer Periode, ein persönliches Verhältnis zur christlichen Religion zu gewinnen. Die Hilfe, die der Heilige gab, war gleichsam das Handgeld für den Dienst des Menschen; mag er im Gebete oder durch Schenkungen bestehen. – Ein strafender Gott war der Vorstellung geläufig; nicht aber ein untreuer Gott. König Otto fleht vor dem Kampfe um Sieg zu Gott, der ihn zum Herrscher bestellt habe[2]; jetzt müssen die Völker erkennen, daß niemand gegen den Willen Gottes zu handeln vermag. So wenig wie Gott kann ein Heiliger untreu sein. Rather setzt daher ein unbedingtes Vertrauen auf die Heiligen des Himmels. Sie erhören die Bitten der Menschen nicht nur zum Guten, sondern auch zur strafenden Vergeltung.[3] Nun wendet einer ein, die Heiligen wollen zwar immer helfen, aber sie können nicht immer wegen der Sündhaftigkeit der Bittenden. Da wird Rather voll Unmut: Was soll das für eine Heiligkeit sein, die von einem unerfüllten Wunsch gequält werden darf? Was wäre das für eine Glückseligkeit, die mit der Tatsache einer Unmöglichkeit rechnen muß? Als Ulrichs von Cluny Reisegefährte in der Nähe von Waldkirchen erkrankt, da wendet sich der Heilige an die Patronin des Ortes, St. Margreth; ob sie ein Wohlgefallen haben könnte, daß sein Begleiter, der gesund ihr Gebiet betreten habe, krank hier zurückbleiben müsse. Und der Reisekamerad wird gesund.[4]

Ein großes Elend ist es, in das die Wunderberichte der Hagio-

---

1) Über das Wunderbare in den Heiligen-Legenden im allgemeinen vgl. H. Günter: Legenden-Studien. Köln 1906. Hier auch die Literatur über den Zusammenhang des christlichen Wunders mit dem antiken. (Einleitung p. 1.)
2) Widukindi Res gest. Sax., Liber II, c. XVII p. 46. 3) Rather, Praeloq., Migne, Pat. lat. B. 136, Liber III, c. XI_{91} p. 235. 4) Vita Udalrici, Mab. VI_{2}, p. 802.

graphen blicken lassen.[1]) Mag man über die Wunder denken wie man will, mag der Hagiograph selbst aus materiellen Rücksichten für seine Kirche die Zahl der vom lebenden oder toten Heiligen erwirkten Heilungen noch so sehr übertrieben haben[2]), die Not der kranken Menschheit bleibt und sie findet oder glaubt Hilfe zu finden bei den Heiligen. Wie traurig es um die armen Kranken stand, zeigt eine Notiz aus der Vita des hl. Ulrich.[3]) Bei der Verteilung seiner Habe erinnert sich der Bischof eines völlig gelähmten Bettlers, dem man auf dem Friedhofe in Kempten eine Art Zimmer errichtet hatte, etwas über den Boden erhöht, damit die Exkremente auf diese Weise entfernt würden. Bei solchen Zuständen, dem fast gänzlichen Mangel an Pflegehäusern, der völlig unzureichenden medizinischen Hilfe war der Heilige und besonders das Heiligengrab und die Reliquien die Zuflucht der Kranken. Die Natur des Menschen ist von der Geburt bis zum Tode durch unzählige Mühsal geplagt; Blinde, Lahme, Taube, Mißgeburten, Krüppel, Kranke aller Art sind in der Welt, sagt der Verfasser der Legende und der Miracula der hl. Waldburgis. Zahlreich kommen diese Armen täglich zur Kirche der „Mutter Waldburgis".[4]) Wer schwach und krank gekommen ist, kehrt mit gewonnener Kraft nach Hause.[5]) Gewiß, niemand wird in diesem Satz die Anpreisung der Hilfe verkennen; ebensowenig kann man Berichte über vier- bis fünfmalige Heilungen an ein und derselben Person benützen[6]); immerhin aber zeigen die Heilungen rein sachlich betrachtet ein bemerkenswertes Bild: Im Vordergrunde stehen eine Menge Blindenheilungen; denn folgen Heilungen von Gelähmten, Gichtbrüchigen, Arm- und Beinbrüchen, von Krüppeln, von Stummen, von Magenleidenden; Hilfe wird ferner gewährt: Besessenen, Epileptikern, Heißhungrigen; bei Diebstahl und verlorenen Sachen.[7]) Die gleiche Vielseitigkeit wird der hl. Ida nachgerühmt[8]), an deren Grab Wassersüchtige, Gelähmte, Blinde,

1) Die Auswahl der Wunder und ihre Darstellung im folgenden ist nach dem „Inhalt" der Wunder geordnet. 2) Vgl. Miracula Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, Liber II, c. III_{19} p. 533. Vita et Translatio Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving. B. III c. XI p. 16. Vgl. dazu: Miracula St. Udalrici, Mab. V p. 460ff. 3) Vita Udalrici, Mab. V, c. XXVI_{71} p. 452/53. 4) Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Februar III, Liber II, c. III_{19} p. 533. 5) Ebd.: „...dum imbecillis et debilis qui venit, resumpto vigore virium redit." 6) Ebd., Liber I, c. VI, p. 527 und Liber III, c. II p. 535f. 7) Vgl. zum Einzelnen die vier Wunderbücher, ebd., p. 526–542. 8) Vita Idae, Acta SS. 4. Sept. II, c. XIII–XVIII p. 260–270. Ausgabe Wilmanns, Kaiser-Urkunden I, Liber I, c. XIIff. und Liber II, c. Iff. p. 477ff.

Taube, Besessene, Mißgeburten Hilfe finden. Daß es Betrüger gab, die den guten Glauben ausnützten, zeigt das Beispiel einer armen Frau, die sich infolge einer verkrümmten Hand durch Betteln kümmerlich fortbringt.[1]) In einer Nacht wird der Armen durch ein Traumgesicht die Hilfe verheißen, wenn sie eine Hand aus Wachs Ida darbringe. Die Frau folgt dem Rate, betet am Grabe, indem sie die verkümmerte Hand auf das Grab legt. Sie wird geheilt. Nun soll aber die Arme durch Arbeit ihr Brot verdienen. Das ist ihr zu unbequem und sie stellt die geheilte Hand krumm, um Almosen zu erhalten. Die hl. Ida aber läßt als Strafe dafür die Hand nun wirklich verkrümmt werden und bleiben. — Wie schnell dieser Betrug zunimmt, geht aus der Vita des hl. Godehard hervor[2]), wo sich Wolfher in strengem Tadel gegen die schlechten Leute wendet, die von einem heiligen Orte zum anderen ziehen und sich dabei als blind, lahm, stumm oder besessen stellen und dann sich plötzlich als geheilt erklären, um möglichst viel Vorteil aus dem frommen zusammengeströmten Volk zu schlagen.

Wird in der Legende der hl. Ida und Waldburga das einzelne Wunder mit ganzer Ausführlichkeit beschrieben, so beschränken sich die meisten Hagiographen mit einer mehr oder weniger ausführlichen Zusammenfassung. In recht deutlicher Weise verfolgt der Mönch aus dem Kloster Tegernsee seine Absicht[3]): Der Leib des dort bewahrten hl. Quirinus übt eine solche Fülle von Wundern, daß das Volk von allen Seiten zusammenströmt und eine Menge von Mönchen und Klerikern zum Lob und Preise des Heiligen sich dort niederläßt. Man kann nicht sagen, wie viele Lahme, Blinde, Taube, Stumme, Bresthafte, Besessene, Kettentragende hier von ihrer Last befreit wurden.[4]) Was mehr? „Alle Arten von Krankheiten werden am Grabe des Quirinus geheilt, wenn man mit Glauben es verlangt.“ Die hl. Wiborada vollbringt nach ihrem Tode hauptsächlich Heilwunder, wobei besonders die Hilfe der Heiligen an die entfernt vom Grabe weilenden Kranken hervorgehoben wird.[5]) Der

1) Vita Idae, Ausgabe Wilmanns, Kaiser-Urkunden I, Liber I, c. XII p. 477. 2) Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. XXIV p. 216. 3) Vita et Transl. Quirini, SS. rer. Meroving., ed. Krusch, B. III, c. XI p. 16. 4) Ebd., c. XV p. 19. Schweren Verbrechern wurde als Buße häufig das Tragen einer Kette um den Leib oder Arm verhängt. Das Sprengen dieser Kette durch die Hilfe des Heiligen s. u. a. in Miracul., Mansueti, MG. SS. IV, c. XVIII p. 514. 5) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXXIV p. 57. c. XXXV p. 57. c. XXXVII p. 58: „Non solum ad sepulcrum fidelibus advenientibus et devote illius solatium petentibus medicina salubri occurrit, verum etiam his, qui procul positi seu in-

Staub von der Zelle der Heiligen, wo sie ihr Blut vergossen hat, hilft gegen Augenleiden.[1]) Am Schlusse der Vita faßt der Hagiograph die ganze Wunderkraft der Heiligen zusammen[2]): die Heilungen von Fieber, Kopfweh, Zahn-, Ohren-, Augenweh, Krankheiten der Hände und Füße, überhaupt aller Glieder werden noch in der Gegenwart bestätigt. Eine derartige summarische Aufzählung im Anschluß an das Bibelwort kehrt äußerst häufig wieder, besonders in Fällen, wo es dem Hagiographen an Berichten fehlt.[3]) Neben Hilfe in Krankheiten gewährt der Heilige auch Hilfe in Zeiten der Dürre. Der hl. Mansuetus läßt auf das Flehen der Menschen Regen niederströmen.[4]) Der Körper des hl. Ursmarus wird zur Zeit einer großen Dürre über die Felder getragen; da bezieht sich der Himmel mit Wolken und bald quillt der Regen hernieder.[5]) Dieselbe Hilfe leistet der hl. Maurinus.[6]) Umsonst hatten die Kölner den Himmel um Erbarmen gefleht, die Erde zu erquicken. Zuletzt wird die Zuflucht zu Maurinus genommen. Er zieht, wie Elias, die Wolken zusammen und es gießt in Strömen, so daß die Leute in der Kirche bleiben müssen. Seither bekommt der Heilige den Beinamen: „Sanctus Pluvialis." Um noch ein Beispiel aus der Vita eines Heiligen aus dem zehnten Jahrhundert selbst zu erwähnen: Heribert von Köln bewährt sich in der Zeit einer großen Dürre als „zweiter Elias".[7]) Er läßt feierliche Prozessionen veranstalten; bald hat er auch den Himmel durch sein Gebet gerührt; eine weiße Taube umfliegt mehrere Male das Haupt des Heiligen bei dem Bittgange und der Regen strömt zur Erde nieder und spendet üppige Fruchtbarkeit. — Gehen wir nun auf das Wunder im Dienste des Heiligen selbst ein.

---

firmitate seu qualicumque labore detenti..." Vgl. die Rede des Bischofs von Le Mans über die Fürbitte der Heiligen: in der Translat. Liborii, MG. SS. IV, c. XVII p. 154.

1) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXX p. 55/56. Vgl. ferner c. XXXVIII, XXXIX p. 59. 2) Ebd., c. XL p. 59/60. 3) Vgl. u. a.: Vita Trudperti, Mone, Quellensamml. I, c. IX p. 25.: An seinem Grab geschahen innumerabilia miracula: claudi gressum, caeci visum, surdi auditum, paralitici curam, leprosi mundiciam usf. Ferner Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XIII p. 1108. Vita Rictrudis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XXIII p. 848. Vita Adelheidis, MG. SS. IV, c. XXIII p. 645. 4) Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137. Lib. II, c. XX p. 638. 5) Vita Ursmari, Acta SS. 18. April, Miracula, c. II, von Folcwin p. 556. 6) Vita Maurini, Mab. V, c. IX p. 339. 7) Vita Heriberti, MG. SS. IV, c. VIII p. 745.

Das Bauwunder.

An anderer Stelle wird hingewiesen werden, wie die Heiligen bei ihren Bauten durch himmlische Hilfe unterstützt wurden.[1]) Der Schutz erstreckt sich nun auch auf Menschen und Tiere, die im Dienste des Heiligen arbeiten. Die Ochsen, die für Odilias Bau die Steine herbeiführen, stürzen 70 Fuß ab, bleiben aber unverletzt.[2]) Der hl. Ulrich[3]) läßt einmal ein Weinfaß nach St. Gallen führen; die Tiere stürzen über die schwindelnd hohe Brücke herab, ohne Schaden zu nehmen. Zum Kloster des hl. Ursmarus bewegt sich ein großer Weintransport.[4]) Man kommt zur angeschwollenen Sambre. Die ersten neun Wagen gehen glücklich über die Brücke, der zehnte bricht ein: Rinder, Weinfässer und Menschen sind im Wasser, werden aber durch die Hilfe des Heiligen gerettet. Als die Kirche des hl. Aper in Brand geraten ist und ein beim Löschen besonders eifriger Mann von der Spitze des Daches stürzt, nimmt er keinen Schaden.[5]) Als der hl. Chrodegang das Fundament zur Kirche ausheben läßt, stößt man auf einen großen Stein, der nicht zu bewegen ist. Am andern Morgen aber liegt er als „Eckstein“ an der richtigen Stelle.[6]) In Zurzach baut man die Kirche der hl. Verena um[7]); man erinnert sich, daß nicht weit im Rheine große Bausteine liegen. Die Leute eilen in das Wasser und sieh, die schweren Steine lassen sich leicht vom Platze bewegen. Auf eine Vision hin läßt der Priester Amalathus die Kirche Adalberts von Egmond restaurieren.[8]) Bei der Arbeit zeigt sich, daß einer der herbeigeschafften Balken zu kurz ist. Man wartet bis zum andern Morgen mit der Arbeit und sieh, der Balken ist jetzt nicht nur dem andern gleich, sondern sogar noch etwas länger.

Das Quellwunder.

Der hl. Basolus errichtet auf der Höhe eines Berges eine Zelle.[9]) Bald hindert der Wassermangel die Arbeit. Auf das Gebet des Heiligen

1) Vgl. c. IX dieser Arbeit p. 223f. 2) Vita Odiliae, Anal. Boll. XIII, c. XVIII p. 26. 3) Ekkehard, Casus St. Galli, MG. SS. II p. 108/09. 4) Vita Ursmari, Acta SS. 18. April, c. V_{13} p. 571. 5) Mirac. Apri, Acta SS. 15. Sept. V, c. II_{16} p. 73. Vgl. Vita Pirminii, Miracula, Acta SS. 3. Nov., c. IV p. 51, c. V p. 51. Vita Bennonis Osnabr. MG. SS. XII, c. XXIX p. 77. 6) Vita Chrodegangi, MG. SS. X, c. XXVII p. 568. 7) Vita Verenae, Acta SS. 1. September, c. II_{10} p. 370. 8) Vita Adalberti Egmond., Acta SS. 25. Juni, c. II_{10} p. 100. 9) Vita Basoli, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XX p. 634.

zeigt sich eine reiche Quelle, die bis auf den heutigen Tag, sagt der Hagiograph, ins Tal herniederfließt. Corbinian von Freising läßt auf einer Anhöhe ein kleines Gebetshaus errichten.[1]) Die Brüder murren über die Arbeit, da das Wasser fehlt. Corbinian ruft unter Gebet mit dem Stocke eine Quelle aus dem Boden. Von St. Chlotildis fordern die Klostermauerleute Wein.[2]) Nun war gerade ein schlechtes Weinjahr und die Heilige besaß keinen Wein. Da hört sie, daß nahe dem Kloster eine Quelle entsprungen ist; sie schickt von dem Wasser den Arbeitern und es schmeckt ihnen wie wirklicher Wein. St. Aldegundis geht mit dem hl. Humbert über die Felder.[3]) Es ist Sommerzeit und die Jungfrau dürstet es. Mit einem Gebet lockt ihr Begleiter eine Quelle zu ihrer Erquickung aus dem Boden. An dem Orte, wo der tote Heilige ruhte, entspringt gerne eine Quelle. Als der hl. Adalbert von Egmond erhoben wird, zeigt sich unter dem Sarge eine Quelle von wunderbarer Reinheit und Heilkraft.[4]) An dem Platze, wo Bonifatius das Martyrium erlitt, sprudelt gegen die natürliche Beschaffenheit des Landes – es ist am Meere – eine klare Süßwasserquelle hervor.[5]) Verwandt damit ist das Auftreten des Öles bei den Reliquien. Im Jahre 893 ließ Bischof Erchanbald (882–912) die Reliquien der hl. Waldburgis erheben. Dabei findet man an den Gebeinen eine eigentümliche Flüssigkeit, die tropfenweise hervorzudringen scheint, das später so berühmte Waldburgis-Öl.[6]) Ähnliches wird von den Reliquien der hl. Glodesindis erzählt. Aus ihrem Sarge floß nicht ein „eingebildetes“, sondern wirkliches Öl, wie der Hagiograph berichtet.[7]) Ein jeder möge sehen, wie er sich dieses erklären will. Tatsache sei, daß die Flüssigkeit gesehen und berührt wurde, daß der Boden davon feucht war und das aufgefangene Öl als

---

1) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III, c. $V_{40/41}$ p. 291. Vgl. dazu das in seinem Motiv völlig gleiche Quellwunder in der Vita Benedicti. 2) Vita Chlotildis, Krusch, SS. rer. Meroving., B. II, c. XII p. 346. 3) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. VI_{22} p. 872. Vgl. das Quellenwunder i. d. Vita Hadalini, Migne, Pat. lat., B. 139, c. VIII p. 1145. Vita Landoaldi, MG. SS. XV_{2}, c. VI p. 603. Vita Willibrordi, Jaffé, Bibl. VI, c. XVI p. 51. Vita Cadroae, Mab. V, c. XXVII p. 427. 4) Vita Adalberti Egmondani, Acta SS. 25. Juni II_{14} p. 101. 5) Vita Bonifatii, ed. Levison, c. IX p. 57. 6) Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, c. III_{10} p. 525. Über das Vorkommen des Ölwunders in früherer Zeit vgl. Günter: Legenden-Studien p. 156. 7) Vita Glodesindis, Migne, Pat. lat., B. 137. Translat., c. XXIX p. 234: „... oleum non phantasikum, sed verum ... emanasse. Viderit quisque, inquam partem hoc interpretari velit.“

Heilmittel sich bewährte. Die Volksmeinung legte die Flüssigkeit als Tränen der Heiligen aus.[1])

Das Vermehrungswunder.[2])

Das Vorbild Christi, der die 5000 speiste, wird maßgebend, wenn der Heilige mit Nahrung oder Geld für die Armen in Not ist. Der hl. Findan hat bereits den ganzen Brotvorrat verteilt, da kommt eine neue Schar zu seiner Zelle.[3]) Im Vertrauen auf Gottes Güte, der 5000 Menschen mit fünf Broten speiste, läßt Findan seine eigene Portion verteilen und alle bekamen davon satt. Verena und ihre Jungfrauen sind in großer Not; ihr Brot ist ausgegangen.[4]) Auf das Gebet der Heiligen werden 40 Säcke davon vor der Türe gefunden. Der Vorrat reicht für einige Jahre, da sich das Brot im Munde vermehrt.[5]) Kaiserin Adelheid läßt an die Armen Geldstücke verteilen; aber es waren der Dürftigen mehr, als eben Geld zu Händen war. Durch das Verdienst der Heiligen wurden die Münzen vermehrt, so daß jeder der Armen davon bekam.[6]) Im Keller der hl. Odilia neigt sich der Wein dem Ende zu; doch als man den spärlichen Rest auszuteilen beginnt, reicht er für alle wie sonst.[7]) Hier mag noch ein Motiv erwähnt sein, das im späteren Mittelalter häufig wiederkehrt: die Verwandlung von Speisen in Rosen, wenn die Heilige auf ihrem Gang zu den Armen von ihrem Gemahle oder kirchlichen Oberen ertappt wird. Ohne diese poetische Verschönerung zeigt sich dieses Wunder in der Legende der hl. Verena.[8]) Sie will Wein und

---

1) Vgl. dazu: Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XXX p. 615. Spätere Tradition knüpfte an die Translation des hl. Quirinus den Ursprung einer besonders für Augenkrankheiten heilsamen Quelle, die später als Erdölquelle erkannt wurde. Die Flüssigkeit fand unter dem Namen „Quirinus-Öl" weite Verbreitung. Vgl. dazu: Vita et Transl. Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving., c. IX p. 15. Vita Bercharii, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XXI p. 686. 2) Für dieses Motiv im ausgehenden Mittelalter vgl. Günter, Legenden-Studien p. 164. 3) Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. XVIII p. 506. 4) Vita Verenae, Acta SS. 1. Sept., c. I_6 p. 165. 5) Ebd.: „Mirum in modum in dentibus eorum crescebant, easque ad plenum satiaverunt." 6) Vita Adelheidis, MG. SS. IV, c. XIV p. 642. Vgl. Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. V_{17} p. 868. Vita Willibrordi, Jaffé, Bibl. V, c. XVII p. 52. 7) Vita Odiliae, Anal. Boll., XIII, c. XXI p. 28/29. Vgl. Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XIV p. 607. Vita Pirminii, Acta SS. 3. November, c. X p. 39f. Hier wird das Firmungsöl auf wunderbare Weise vermehrt. 8) Vita Verenae, Acta SS. 1. Sept., c. II_{10} p. 166f.

Brot zu den Leprosen tragen, wie sie zu tun gewohnt ist. Ein Diener hat sie ihrem Herrn verraten. Dieser tritt ihr mitten im Wege entgegen und fragt sie, was sie trägt. Wasser, ist die Antwort. Ungläubig nimmt ihr Herr das Gefäß in die Hand und wirklich: in dem Kruge ist Wasser und aus dem Brote sind zappelnde Fische geworden.

Das Bequemlichkeitswunder.

Tut der Heilige eine Reise, so hilft der Himmel über jedes Hindernis. Der hl. Ulrich kommt eines Tages an die hoch angeschwollene Wertach.[1]) Während seine Begleiter eine Furt suchen, reitet der Heilige durch den Fluß mit seinem Capellan Herewig. Drüben am anderen Ufer sieht dieser, selbst bis zum Gürtel durchnäßt, wie nicht einmal die Stiefel des Bischofes Spuren des Wassers zeigen; und doch ritt Ulrich ein kleineres Pferd. Die Mutter Ethelwolds will mit dem kleinen Heiligen in die Kirche; ein schreckliches Wetter macht das Gehen unmöglich.[2]) Während sie noch unschlüssig steht, findet sie sich plötzlich in der Kirche, an der Seite ihres Kleinen. Die hl. Aldegundis entflieht vor der Hochzeit.[3]) Die Sambre versperrt den Weg; weit und breit keine Brücke oder ein Schiff. Da empfiehlt die Jungfrau sich Gottes Schutz; sie betritt die Wellen und geht darüber wie über festen Boden. Der hl. Arbogast geht trockenen Fußes zu seinem kleinen Bethaus, das er sich am andern Ufer hat machen lassen, um ungestört in seiner Andacht zu sein.[4]) Bei solcher Flußüberquerung kann es wohl vorkommen, daß der Hagiograph sich mit dem Ufer irrt; die spätere Sebalduslegende läßt den Heiligen auf der Rückkehr von Rom nach Regensburg auf einem Mantel über die Donau setzen, was bei der Lage Regensburgs auf dem rechten Ufer überflüssige Mühe war.[5]) Oder man übertreibt das Motiv. Der hl. Livin geht mit seinen Gefährten über das Meer wie über üppigen Rasen, der mit Rosen und Lilien bedeckt. Ein andermal geht Livin über die See, Schiffbrüchige zu retten.[6]) Das Wandeln Christi über das Wasser blieb hier das wenig abwechselnde Vorbild.

---

1) Vita Udalrici, Mab. V, c. $XVII_{56/57}$ p. 445. Vgl. Vita Gebehardi Constantiensis, MG. SS. X c. XVII p. 588. 2) Vita Ethelwoldi, Migne, Pat. lat., B. 137, c. V p. 85. 3) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. III_{10} p. 864/865. 4) Vita Arbogasti, Acta SS. 21. Juli V, c. X p. 179. 5) Vita Sebaldi, vgl. Rettberg, Kirchengeschichte B. II p. 363. 6) Vita Livini, Migne, Pat. lat., B. 87 c. XIII p. 334 u. c. XVIII p. 336. Vgl. dazu Vita Fin-

Gerne zieht die Hagiographie auch die Sonne in den Bereich des Wunders. Der hl. Goar hängt seinen Mantel im Bischofssaal an den Sonnenstrahl, der zum Fenster hereinfällt.[1]) Als der hl. Florentin[2]) zum König gerufen wird, hängt er den Überwurf an einen Sonnenstrahl, bis die Unterredung zu Ende ist. Der hl. Cadroa und der Herzog von Lothringen begrüßen sich mit herzlicher Umarmung.[3]) Der Heilige läßt dabei seinen Stock aus der Hand fallen. Schnell ist ein Sonnenstrahl da, der ihn hält. Als der hl. Pirmin in Rom am Grabe der Apostel beten will, da bleibt der Wanderstab des Heiligen frei in der Luft stehen, bis Pirmin seine Andacht vollendet hat.[4]) Es sind immer die nämlichen Wunder, die wiederkehren; unschwer läßt sich das Wandern der Motive erkennen. Ein Beispiel noch darüber, das zugleich die novellistische Art der Wundererzählung zeigen mag.

Im Frauenkloster von Wimborne Minster in England hatte die Pförtnerin alle ihre Schlüssel verlegt, nachdem sie noch bei Einbruch der Nacht die Kirche verschlossen hatte.[5]) Es war ein ganzer Schlüsselbund mit silbernen und eisernen Schlüsseln. Als nun die Pförtnerin zum nächtlichen Gebete die Kirche öffnen sollte und die Schlüssel immer noch nicht gefunden hatte, da nahm die Nonne zuletzt ein Licht und durchsuchte jede Stelle, wo sie meinte, daß der Bund sein konnte. Es half nichts. Sie gesteht der Äbtissin die Schuld. Die Andacht wird in einem anderen Gebäude gehalten. Nach Beendigung sieht man vor der Kirchentüre ein totes Füchslein, das die Schlüssel im Maule trägt. Voll Freude über das Wunder läßt die fromme Äbtissin das Tor der Kirche öffnen, die Lichter werden angezündet und man dankt mit Freudenhymnen Gott.[6]) In der Vita des hl. Lullus[7]), von Lampert geschrieben, taucht das alte Wunder wieder auf. Der Türhüter hat die Schlüssel verloren; alles Suchen ist vergeblich, schon hat er „den ganzen Hausrat auf den Kopf gestellt“ und nichts gefunden. In der Not wendet sich der Pförtner nun an den im Kloster verehrten Lullus, daß er durch

dani, MG. SS. XV_1, c. I_{35} p. 504. – Bruno von Querfurt geht ebenfalls trockenen Fußes über das Wasser. (Chronic. Halberstad., MG. SS. XXIII p. 90.)

1) Vita Goaris, Surius, Vitae Sanctor., 6. Juli c. IX p. 95. 2) Vita Florentii, ebd., 7. Nov. VI, c. II p. 147. 3) Vita Cadroae, Mab. V, c. XXVIII p. 497. 4) Vita Pirminii I, Acta SS. 3. November, c. IV p. 37. 5) Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. V p. 124. 6) Vgl. unten das verwandte Motiv in der Vita Mathildis MG. SS. IV, c. XIX p. 296. 7) Vita Lulli, auct. Lamberti, ed. Hannover 1894, c. XXIII p. 337.

seine Bitten bei Gott die Schlüssel wieder finden lasse. Am frühen Morgen geht der Mönch zur Kirche und vor der Türe sieht er einen toten Fuchs liegen, der die gesuchten Schlüssel im Maule trägt. Von allen Seiten kommen die Mönche und staunen über dieses Wunder.

Das Verklärungswunder.

Stirbt der Heilige oder werden seine Gebeine gehoben, so treten die Geruch- und Lichtwunder auf. Als an dem Leichnam des hl. Ulrich die Waschung vorgenommen wird, verbreitet sich ein süßer Wohlgeruch.[1]) Die Seele des hl. Meginrat verläßt unter süßem Dufte den Leib: die ganze Zelle ist davon erfüllt.[2]) Das Grab der hl. Wiborada ist in der Nacht von hellem Lichtglanze eingehüllt, die Heilige selbst erscheint im strahlenden Schimmer und verbreitet süßen Duft.[3]) Als man das Grab der hl. Ida öffnet[4]), entströmt ihm ein süßer Geruch, der alle Anwesenden mit Freude erfüllt. Die Leiche Lamberts von Lüttich wird unter süßen Wohlgerüchen, die der Himmel spendete, beigesetzt.[5]) Die Beispiele lassen sich zahlreich vermehren. Hierher würde noch gehören das Selbstentzünden der Kerzen, ebenso das Fortbrennen im Sturme[6]) usf.

Die Wundervergrößerung.

Die Versuchung, bei der Überarbeitung eines Heiligen-Lebens ausschmückende und vergrößernde Züge hinzuzufügen, lag für den Hagiographen nahe; in der ständigen Wiederholung des hagiographischen Stoffes liegt fast die Notwendigkeit des Legendaren. Das gilt besonders für das Werden des Wunders; man kann es deutlich durch die Gegenüberstellung zweier voneinander abhängigen Hagiographen erweisen. Die ältere Vita der hl. Mathilde erzählt[7]), wie die Königin einmal auf

1) Vita Udalrici„ Mab. V, c. XXVII_{75} p. 454/55. 2) Vita Meginrati, MG. SS. XV_1, c. X p. 447. Translatio Maurini, Mab. V, c. IV p. 337. 3) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXXII p. 56 und c. XXXIV p. 57. Vgl. dazu. Vita Quinque fratrum, MG. SS. XV_2, c. XIII p. 729–34 und c. XVI p. 734: 4) Vita Idae, Willmanns, Kaiserurkunden I, Liber II, c. VII p. 487. 5) Vita Lamberti. Migne, Pat. lat., B. 132, c. VIII_{38} p. 660. 6) Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli, Vita I c. XIII p. 323. Vita Meginrati, MG. SS. XV_1, c. X p. 447. Vita Magni, Goldast I, Liber II, c. I p. 195. 7) Vita Mathildis I, MG. SS. X, c. XII p. 579.

einer Anhöhe stand und unten im Tale ihre Armen Mahlzeit halten sah. Auf die Frage, ob man ihnen auch Brot gegeben, ergriff die Heilige, als das verneint wurde, ein Stück Brot und warf es unter Gebet von der Höhe herab. Das Brot springt über Felsen und Zaun und kommt unbeschädigt in den Schoß eines Armen. Der jüngere Biograph berichtet darüber[1]), wie beim Jahrestag des Königs Mathilde die zahlreichen Armen bewirtete; die eine Hälfte im Tal wurde von den Dienern versorgt, während die Heilige selbst für die Armen auf der Höhe sorgte. Da bemerkte Mathilde, daß im Tale das Brot vergessen war, ergriff ein Stück, bekreuzte es und warf es von der Höhe herab. Das Stück kollerte über Felsen und Zäune gerade in den Schoß „des" Armen, „dem die Heilige es zugedacht hatte". Durch diesen Zusatz wurde der Vorfall erst zum Wunder gestempelt. Noch stärker tritt das absichtliche Vergrößern bei dem zweiten Wunder hervor.[2]) Als einmal die Heilige der Messe beiwohnte, nahm eine zahme Hirschkuh das kleine Weinkrüglein und verschluckte es. Die Leute suchten vergebens durch Schläge und Drohen das Gefäß wieder zu erhalten. Da trat Mathilde hinzu und durch ein gutes Wort gab das Tier das Gefäß zurück. Die jüngere Vita weiß darüber[3]): Die Heilige hatte die Gewohnheit, dem Priester täglich Wein und Brot zur Messe darzureichen. Eines Tages ging das goldene Weingefäß verloren. Die Dienerinnen der Königin suchen es voll Schrecken; umsonst. Als die Heilige das Gefäß am andern Morgen verlangt, sagt Richberg, mit Röte übergossen, das Gefäß sei gestohlen. Nach der Messe merkt man der Heiligen eine leichte Erregung an. Vor der Kirchentüre trifft Mathilde mit ihrer zahmen Hirschkuh zusammen. Im Namen Christi beschwört die fromme Frau das Tier, es möge das verschluckte Gefäß wieder hergeben. Und schneller als das Wort folgt die Hirschkuh dem Befehle. Alle Anwesenden loben Gott für dieses Wunder; denn es hatte die Heilige „weder das Tier das Gefäß verschlucken sehen noch von jemand über den Vorfall gehört..." Hartmann[4]), der gegen Ende des zehnten Jahrhunderts die Vita Wiboradae verfaßt, berichtet, wie man die Heilige nach ihrem Martyrium auffand: die Wunden waren geschlossen; ein Arm und ein Bein, wie wenn Wiborada leben würde, an den Leib gezogen. Hepidanus[5]), der ca. 100

1) Vita Mathildis II, MG. SS. IV, c. XVIII p. 295. 2) Vita Mathildis I, MG. SS. X, c. XII p. 579. 3) Vita Mathildis II, MG. SS. IV, c. XIX p. 296. 4) Vita Wiboradae I, Mab. V, c. XXXVI p. 56. 5) Vita Wiboradae II, Acta SS. 2. Mai I, c. VI_{28} p. 305.

Jahre später die Vita überarbeitet, denkt sich in die Lage hinein und kommt durch Reflexion notwendig zu einem Wunder. Es wäre, so meint er, unrecht, die gekrümmten Glieder zu strecken oder gar vom Körper zu trennen; aber einen passenden Sarg herzustellen wäre sehr schwierig. Während die Leute standen und das überlegten, da streckten sich die Glieder von selbst in die normale Lage, gleichsam als wäre die Heilige noch am Leben; ein heller Schein leuchtet dabei aus dem Antlitz Wiboradas, als lächelte sie heiter. Hepidanus hat die Konsequenz aus dem Bericht gezogen und dabei ergab sich von selbst dieses Wunder. Lediglich eine traditionelle Vergrößerung ist es, wenn Folcwin in der Lebensbeschreibung des gleichnamigen Heiligen seinen eigenen früheren Bericht über das kluge Pferd[1]), das von selbst die Kniee beugt, wenn es der Heilige besteigen will, ergänzt: Von solchem Verständnis war dieses Tier, daß es, als man es an der Bahre des toten Herrn vorüberführte, geweint haben soll.[2])

Es erübrigt noch die Frage, wie sich bei der Wunderwirkung denn die Heiligen gegenseitig nach Ansicht der Hagiographen verhalten. In unserer Periode scheint Eintracht zu herrschen; die Heiligen teilen sich in die Verdienste oder machen die Bittenden auf die Spezialität unter ihnen selbst aufmerksam.

Da wird berichtet, wie zwei Brüder ihren Onkel getötet haben. Zur Buße tragen sie Ketten um Arm und Brust. St. Gertrud erlöst den einen von der Last; am Grabe des hl. Adalbert von Egmond fällt die Kette des anderen Bruders ab.[3]) Die Reliquien des hl. Celsus blieben nach der Erhebung ein Monat lang auf dem Altar des hl. Eucharius. Dann trägt man sie auf den Kreuzaltar über; denn man fürchtet, es möchte Celsus als der Schüler des hl. Eucharius in allzugroßer Bescheidenheit so sehr zurücktreten, daß er sich von jedem Wunderzeichen enthalte, solange er gemeinsam mit dem hl. Eucharius auf einem Altar verehrt würde.[4]) Eine vornehme Dame im Elsaß wendet sich an die

---

1) Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. XI p. 429. 2) Vgl. dazu: Gesta Abbat. St. Bert. Sithiensium, MG. SS. XIII, c. LXII p. 619; vgl. ferner u. a. den Bericht über Adalberts Tod bei Canaparius (MG. SS. IV c. XXX p. 594/95) und den Bericht im Codex Casinate, wo nach dem Vorbild der alten Märtyrer gearbeitet ist (Veröff. v. Pertz MG. SS. IV p. 577). Über die Kultuswunder siehe das folgende c. VIII p. 203. 3) Vita Adalberti Egmond., Acta SS. 25. Juni V, c. III_{27} p. 103. 4) Inventio Celsi, Acta SS. 23. Febr. III, p. 400—404.

hl. Odilia, ihre Bitte um ein Kind zu erhören.[1]) Die Frau bekommt denn auch ein Kind; es ist aber ein Mädchen, das die Mutter „parvipendens". Auf eine erneute Bitte an Odilia wird ihr wieder ein Kind geschenkt; aber wieder ist es ein Mädchen. Das wiederholt sich ein drittes Mal. Der jammernden Mutter erscheint jetzt Odilia selbst: „Warum klagst du? Was du von mir verlangt hast, habe ich getan so gut ich konnte. Willst du Söhne haben, so suche Verena auf; sie hat die Gnade, Knaben und Mädchen zu schenken." Die Dame folgte dem Rate und St. Verena schenkt ihr zwei Knaben auf einmal.

Der hl. Hildulf hatte sich von dem Trierer Bischofssitz zurückgezogen und unter anderm auch eine Zelle erbaut, wohin er einen frommen Mann namens Spinulus setzte.[2]) Als dieser gestorben ist, wird Hildulf durch einen Engel ermahnt, die Leiche in das Kloster zu überführen. Bei der Translation wütet ein furchtbarer Sturm, der nicht nur Obstbäume, sondern auch Eichen entwurzelt, aber die Kerzen löschen nicht aus. Am Grabe des hl. Spinulus zeigen sich so viele Wunder in der Folge, daß Volk und Klerus dort zusammenströmen und viele den Ort zum Wohnsitze nehmen. Hildulf ist über die Störung in Angst für das Seelenheil der Mönche und bittet den Heiligen, der doch wisse, wodurch die Ruhe des Klosters gestört werde, Abhilfe zu schaffen. Da hören die Wunder am Grabe auf[3]); das Volk bleibt daher dem Orte wieder fern, der aber doch durch Gottes und des hl. Spinulus Hilfe in der Zukunft durch Schenkungen bedacht wird.[4])

Den einzelnen Wunderberichten nachzugehen ist hier nicht die Aufgabe. Nur auf eines mag noch verwiesen werden: manches Mirakel wird aus der Volkssage in die Legende gewandert sein und muß des hagiographischen Gewandes erst wieder entkleidet werden. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: Unter den Fremden, die aus allen vier Himmelsrichtungen am Grabe der heiligen Waldburga zusammenströmten, so erzählt der Hagiograph[5]), war einmal auch ein Mann, der auf Befragen der Äbtissin Liubila die Ursache seiner Wallfahrt bekannte: Es war im vergangenen Jahre (893), als gerade eine große Hungersnot herrschte,

1) Vita Verenae, Miracula, Acta SS. 1. Sept. I c. I_9 p. 169. 2) Vita Hildulfi, Acta SS. 11. Juli III p. 221–227. Vgl. über Glaubwürdigkeit und Abfassungszeit der Legende: Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, B. I p. 467. 3) Ebd.: „Signis cessantibus, frequentia quoque desivit..." 4) Ebd.: „... multi nempe nobilium juris sui praedia praefato loco contulerunt." 5) Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, c. II_{9-12} p. 531/32.

da streiften zwei Handwerksburschen planlos umher. Ein Wanderer gesellte sich dazu; man sprach zusammen, wie es eben beim Gehen Gewohnheit ist, und der Fremde erklärte, sein Ziel sei das Grab der Waldburga, wo er ein Gelübde erfüllen wolle. Die zwei Gesellen entschließen sich, ihn zu begleiten. Der Fremde teilt mit ihnen sein Brot und das Lager. Da reift in den Begleitern der Plan, den Wallfahrer zu ermorden. Während er schläft, erschlagen sie ihn. Den Leichnam nimmt einer von ihnen auf seinen Rücken und dann eilen sie pfadlos weit in die Wildnis, um dort den Körper zu begraben. Aber wie der Träger die Last zur Erde legen will, ist sie wie angewachsen auf dem Rücken; alles Zerren und Reißen ist umsonst; die Leiche läßt sich nicht trennen vom Mörder. Mit Entsetzen entflieht der andere. Ruhelos eilt der Mörder mit dem Ermordeten auf dem Rücken durch die Wälder. Da begegnet ihm der Erzähler. Der Mörder bittet ihn um alles, ihn von der schrecklichen Last zu befreien, und erzählt von dem Hergang. Der Wanderer will helfen, zieht das Schwert, um die Arme des Toten zu durchhauen, aber Entsetzen, das Schwert bleibt fest am Arme hängen und die Hand selbst kann nicht mehr vom Griffe lassen. In der Not des Herzens bittet er St. Waldburga um Hilfe und gelobt die Wallfahrt. Die Heilige erhört sein Flehen. Wieder getrennt, geht der Helfer mit dem Mörder dem Rheine zu. Als sie zum Strome gekommen, stürzt sich der Unglückliche in die Wellen; er will lieber sterben als länger noch die grausige Last tragen. Aber umsonst ist sein Wille. Die Wellen des Rheines tragen ihn und der Strom speit den Mörder lebend wieder ans Ufer. Schaudernd zieht der andere nun allein seines Weges zur hl. Waldburga. Der Mörder aber schleppt ruhelos seine furchtbare Last durch das Land. Der Fluch des bösen Gewissens hat hier seinen tiefen Ausdruck in einer Volkssage gefunden. Der Hagiograph nimmt sie herüber, um warnend zu zeigen, wie schwer der Himmel den straft, der einen Pilger auf der Reise zum Grabe der Waldburga schädigen oder gar ermorden wollte.

Das Ergebnis aus der ganzen Betrachtung könnte dahin zusammengefaßt werden: Die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts hat auf dem Gebiete des Wunders nichts Selbständiges geschaffen. Abgesehen von dem hie und da nicht abzulehnenden Einfluß der Volkssage sind die Wunder nach dem Vorbilde der Bibel geschaffen; die einzelnen Motive bewegen sich durchweg in den Grenzen des Typischen. Sowenig die Gegenwart dem Wunder als solchem Glauben entgegen bringen kann, so-

wenig vom heutigen sittlichen Standpunkt aus die Ausnützung des Wunderglaubens von seiten der Hagiographie gebilligt werden kann[1]), so wenig darf andrerseits das Gute darin für die damalige Zeit vergessen werden: Der Glaube an die Wunderkraft des lebenden wie toten Heiligen war eine Quelle des Mutes und der Kraft in der schweren Zeit für alle und war der einzige Trost der Armen und körperlich Kranken in ihrem täglichen Elend.[2]) Er war ein letztes Mahnwort an die Willkür der Mächtigen, denen der Heilige ein Halt zurufen konnte. Der Glaube an die Hilfe des Heiligen in allen Fährnissen des Lebens, an den Schutz des Heiligen für Grund und Boden wob nicht zuletzt ein festes Band zwischen dem Menschen und seiner Heimat.[3]) So konnte Anskar die Hilfe und den Schutz des hl. Willehad zum Troste und Ermutigung seiner Diözese vor Augen stellen, wenn er sagt[4]): „Nec timerent licet vastatam denuo inhabitare patriam, in qua sibi adesse sanctissimi patris non diffiderent merita. Immo laeti desertas repeterent sedes, quas licet hostilis incursio fecerit exules, bonis exuberantes divina rursus reconciliaverit benignitas."

Achtes Kapitel.

Der Heiligen-Kultus.

Das zehnte Jahrhundert bedeutet in der Heiligenverehrung einen Markstein. Im Jahre 993 erfolgte die Kanonisation des Bischofs Ulrich von Augsburg durch den römischen Stuhl. Die Bulle ist erhalten und gilt als erstes Dokument einer durch Rom feierlich ausgesprochenen Kanonisation.[5]) Die Bulle läßt sich inhaltlich in drei Teile zerlegen:

1) Vgl. Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, Liber II, c. III_{19} p. 533 u. Vita Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving., B. III, c. XI p. 16. 2) Vita Willehadi, MG. SS. II, p. 378–390. Prolog z. Miracula, p. 384f. 3) Widukind, Res gest. Sax., Liber I, c. XXXIV p. 32/33. 4) Miracula Willehadi, MG. SS. Prolog p. 385. 5) Mabillon, Acta SS. Ord. S. Bened. Saec. V p. 471. Vgl. dazu: Beissel, Verehrung der Heiligen. Freiburg 1890. Besonders: Mabillon, Praefationes ad Saec. V, c. VI, Observationes eccles. et hist: De canonizatione Sanctorum. Über die Verbreitung des Kultus der einzelnen Heiligen sind zu vergleichen: Praefationes der Acta Sanctorum bzw. Commentarius praevius, der den einzelnen Viten vorgesetzt ist. Ferner: F. X. Funk, Kirchengesch. p. 270.

Verlesung der Akten; Beschluß der Verehrung; Androhung des kirchlichen Anathems bei Zuwiderhandlung. Gehen wir auf die einzelnen Punkte ein.

Bischof Liutold von Augsburg hat im Jahre 993 in feierlicher Versammlung in Rom vor dem Papste, den Bischöfen, Priestern, Diakonen, dem gesamten Klerus das Buch über das Leben Ulrichs, sowie über die von diesem bei Lebzeiten wie nach dem Tode vollbrachten Wunder verlesen.[1]) Auf Grund der Bekanntgabe wird „communi consilio" beschlossen, das Andenken des heiligen Bischofs Ulrich „affectu piissimo et devotione fidelissimo" zu ehren; „quoniam sic adoramus et colimus reliquias Martyrum et Confessorum, ut eum, cuius Martyres et Confessores sunt, adoremus."[2]) Dieses allgemein ausgesprochene Gebot der Verehrung Ulrichs wird als solches gekennzeichnet durch die Androhung der Strafe. Wenn es jemand wagen sollte, dem [in der Bulle niedergelegten] Beschlusse entgegen zu handeln, „sciat se auctoritate beati Petri Principis apostolorum ... anathematis vinculo innodatum". Das Entscheidende liegt einerseits in der Anerkennung der Heiligkeit Ulrichs von seiten des Papstes für die Kirche, andererseits in der Drohung mit dem Anathem für den Fall der Nichterfüllung oder Verachtung der päpstlichen Bulle.[3]) Bevor auf den praktischen Wert der Kanonisationsbulle eingegangen wird, ist es notwendig, die Verhältnisse im Heiligenkultus vor dem Jahre 993 kennen zu lernen.

Es mag Zufall sein, daß gerade die Hagiographie des zehnten Jahrhunderts sich vom Martyrolog abwendet und dafür die Sammlung der Legenden aufnimmt.[4]) Zu Beginn des zehnten Jahrhunderts fertigt Wolfhard, ein Mönch zu Herrieden, sein Legendarium an.[5]) In der Mitte des Jahrhunderts entfaltet in Ostrom Metaphrastes seine hagiographische Sammeltätigkeit[6]), und gegen Ende des Jahrhunderts entsteht die älteste englische Legendensammlung von Aelfric.[7]) Diesen Werken treten die gleichzeitigen Heiligen-Leben zur Seite; dazu die zahlreichen Berichte

1) Bulle: „... quae sive in corpore sive extra corpus gesta sunt..." Mab. V p. 471. 2) Über die Bedeutung des Wortes: adorare vgl. Du Cange, Glossarium p. 88. 3) Die Ausdrücke für das Verhalten gegenüber dem Inhalte der Bulle sind I. „... contra ea, ... contraire"; II. „... pro reverentia iamdicti episcopi, statuta sunt refragari", aut III. „... in quoquam transgredi". 4) Wattenbach, GQ. I p. 67f. Vgl. dazu: Achelis, Die Martyrologien. 5) Anal. Bolland., B. XVII p. 5–23. Vgl. dazu: Anon. Haser. MG. SS. VII p. 256. Pez, Thes. anecd. B. VI p. 90. 6) Krumbacher, Byzantinische Literatur, München 1897 p. 200ff. 7) Horstmann, Altengl. Legenden. Neue Folge 1881.

über Translationen und Elevationen im eigenen Lande. Diese Umstände weisen auf ein allgemeines Kultverlangen hin, das einem beträchtlich gesteigerten religiösen Leben entspricht. Der Wert der Reliquien steht allenthalben in den deutschen Landen in allen Kreisen im höchsten Ansehen. Das sächsische Kaiserhaus geht selbst mit dem Beispiel voran. Ruotger widmet dem Eifer Brunos für die Reliquienverehrung ein besonderes Kapitel. Der hl. Ulrich unternimmt eigene Reisen zur Erwerbung von Reliquien. Von Theoderich I., Bischof von Metz (984 gest.), wird seine Leidenschaft für Reliquien hervorgehoben: „. undeunde avidissime expetebat divitias, undecunque posset sanctorum contraheret corpora vel reliquias; ea sola, sola non vituperabilis animum eius excedebat cupiditas.“[1]) Der Besitz der Reliquien bedeutet nicht allein Hilfe gegen Krankheit, gegen Unglück aller Art; mit einem großen Heiligen zieht das Glück in das Land für das ganze Volk. Hat doch St. Veit die Sachsen frei und groß gemacht; mit ihm kam die Herrschaft von den Franken an die sächsischen Herzöge. Solch kostbaren Besitz zu erwerben kamen die Mittel nicht in Betracht; der Diebstahl wird sanktioniert. Als die Veronesen ihrem Bischof Rather grollen[2]), weil sie ihn in Verdacht haben, bei der Entwendung des Leibes des hl. Metro Hehlerdienste getan zu haben, hält Rather eine große Rede, die darin gipfelt: Die Veronesen haben bisher ihren Heiligen nicht geschätzt; sie können sich also nicht beschweren, wenn die Reliquien durch einen „laudabili furto“ entwendet werden. Gerhard von Brogne hat sich alle Mühe gegeben, den ganzen Leib des hl. Eugen zu erhalten[3]); im glücklichen Besitz davon trägt der Heilige den kostbaren Schatz „laudabili furto“ nach Couvin. Ganz ehrlich kam auch der hl. Ulrich nicht in Besitz des Hauptes des hl. Abundus. Mitten in der Nacht wird der Handel zwischen einem Priester und Ulrich darüber abgeschlossen. Ja, der Himmel selbst fordert zum Diebstahl der Reliquien auf. So wird ein Kleriker in Toul[4]) durch eine Vision gemahnt, er solle nach Brabant in das Kloster Merbecca[5]), wo St. Berlendis ruht, gehen, von ihren Reliquien nehmen, dann auf weiteren Befehl Gottes warten. Der Mönch wird in Merbeke Kirchenpförtner und entwendet als solcher einen Teil der Reliquien; ihnen zu Ehren gründet er

1) Vita Deoderici, MG. SS. IV, c. XVI p. 473. 2) Rather von Verona, Invectiva, Migne, Pat. lat. B. 136, c. III p. 455. „...furto laudabili.“ 3) Ex Virtutibus Eugenii, MG. SS. XV_2, c. III p. 648: „...cum magno thesauro, quem »laudabili furto« asportabat...“ 4) Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XVI p. 1109. 5) Merbeke.

„Dei ductu" das Kloster Tin.[1]) Der hl. Chrodegang von Metz hat[2]), nicht zufrieden mit den vom Papste ihm geschenkten Körpern des hl. Naborius und Nazarius, durch einen „sancto sacrilegio" sich den Leib des hl. Gorgonius verschafft, der von den Römern besonders verehrt ward. Am Morgen nach der Abreise kommt der Diebstahl in Rom ans Tageslicht. Die Römer sind untröstlich und erbittert; denn mit solcher Gründlichkeit hatten die „sancti fures" gearbeitet, daß auch nicht ein Rest von der hl. Asche zurückgeblieben war. Mit den Waffen in der Hand verfolgen die Römer den Heiligen. Bald haben sie ihn erreicht, schon ist die Gefahr für Chrodegang groß, da fleht er zum Himmel um Schutz und sieh, Nebel breitet sich zwischen dem Heiligen und seinen Verfolgern; Blitz und Donner jagen diese in die Flucht; auf der Seite Chrodegangs aber ist eitel Sonnenschein und Frieden.

Bei der allgemeinen Wertschätzung der Reliquien mußte es doppelt erwünscht sein, im Lande selbst diese kostbaren Schätze aufzudecken. Das machte um so weniger Schwierigkeiten, da die einheimischen Heiligen selbst diesem Bestreben durch Visionen nachkommen, oder ein Wunder darauf aufmerksam macht. So erscheint die hl. Waldburga[3]) dem Bischof Otger von Eichstätt und beklagt sich über die unwürdige Grabstätte; man trete auf sie mit den Füßen. Der Bischof ordnet die Überführung der Reliquien nach Eichstätt an.[4]) Liudger hat von seinem Bischof den Auftrag erhalten, die Überreste des heiligen Lebuin zu suchen und über dem Grab eine Kirche zu errichten. Alles Suchen ist vergeblich und Liudger beginnt auf das Geratewohl hin, die Mauern zu errichten. Da erscheint ihm der Heilige selbst, lobt den Eifer und macht Liudger aufmerksam, daß sein Körper gerade unter den bereits errichteten östlichen Mauern liege. Liudger läßt den anderen Tag die Mauer niederreißen und die Gebeine werden gefunden.[5]) Cordula[6]), eine der Gefährtinnen der hl. Ursula, erscheint einer Nonne und fordert diese auf,

1) Tin le Monstier. 2) Vita Chrodegangi, MG. SS. X, c. XXIX p. 570. 3) Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, Liber I, c. III p. 525. 4) Vita Trudperti, Mone, Quellensammlung zur bad. Landesgesch., c. IX p. 25. Vita Mainulphi, MG. SS. XV_1, Liber II, c. IV–VI p. 417. Vita Kiliani, Acta SS. 8. Juli c. II_{20} p. 619. Hier ermahnen Schulbuben den Lehrer mit den Worten: „Kilian macht Zeichen, von seinem Platze erhoben zu werden", die nötigen Schritte zur Elevation zu tun. Ferner: Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat., B. 137, XXIII p. 611 ff. c. XXX p. 615. 5) Vita Lebuini, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XVIII p. 892. 6) Vita Ursulae, Anal. Boll. III, c. XVIII f. p. 18 ff. Vgl. Vita Folquini, MG. SS. XV, c. XIII p. 430.

für ihre, Cordulas, Verehrung zu sorgen. Adalbert von Egmond will durch die Visionen besonders sicher gehen; er erscheint erst dem Priester Amalathus und drei gläubigen Laien[1]); zuletzt einer Nonne, damit seine Gebeine „eminentius elevata cunctis in conspectu locarent".[2]) — Das Andenken an die hl. Ida war aus dem Gedächtnis der Menschen geschwunden.[3]) Da beschloß Gott, daß die Strahlen der Heiligkeit Idas weithin leuchten sollen. Es begann der Sarkophag langsam aus der Erde empor zu wachsen, gleichsam von einer unsichtbaren Macht bewegt, bis er nach einem längeren Zeitraum der Länge und Breite nach ganz und unversehrt auf dem Boden stand.

Hilft der Heilige so zu seiner Auffindung, so gewährt er auch alle mögliche Unterstützung bei der Translatio und Elevatio; erhebt sich Streit über das Wohin, entscheidet der Heilige wohl selbst, indem die Reliquien nur von denjenigen fortgetragen werden können, denen der Leib des Heiligen gehören soll. Der hl. Liborius wird unter großen Wundern von Le Mans nach Paderborn gebracht.[4]) Bei einem Flußübergang bricht die Brücke ein; die Träger fallen ins Wasser ohne Schaden zu nehmen; der Sarg bleibt unterdessen in der Luft schweben. Ähnliches wird in der Vita des hl. Wenzel von Böhmen erzählt.[5]) Man war mit der Leiche des Heiligen auf dem Wege zur St. Veitskirche an einen tiefen Fluß gekommen. Keine Brücke, kein Schiff weit und breit. Während man sich besinnt, was zu tun sei, steht der Sarg plötzlich am anderen Ufer.[6]) Bei der zweiten Translation Frodoberts ist am Vorabend recht ungünstiges Wetter eingetreten; es gibt Hochwasser. Der Abt und die Mönche sind besorgt wegen des Volkes, das man zur Feier erwartet; man bittet den Heiligen zu helfen. Über Nacht gibt es Schnee und das Wasser ist „validissime" gefroren.[7]) Selbst Bruno von Köln sorgt für die Erleichterung des Transportes seines Leichnames von Reims nach Köln; die Träger versichern eidlich, daß sie auf dem langen

1) Vita Adalberti Egmond., Acta SS. 25. Juni, c. II_{10} p. 100 ... die Laien waren „adeo religiosos quantum laicalis admittit habitudo." 2) Ebd., c. II_{13} p. 101. 3) Vita Idae, Wilmanns, Kaiserurk. I, Liber II, c. V p. 485. 4) Vita et Translatio Liborii. Acta SS. 23. Juli V c. VIII_{35} p. 423. 5) Vita Wenzeslavi, MG. SS. IV, c. XXIII p. 221. 6) Vgl. dazu Vita Waldeberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XIII–XIV p. 696. Vita Adelheidis Villich., MG. SS. XV_2, c. VII p. 761/62. Hier bewegt sich das Schiff mit der Leiche stromaufwärts ohne Ruder. 7) Vita Frodoberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XXXIV p. 613. Ebenso: Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. X p. 429. Vgl. Gesta abbat. S. Bertini, Sithiens., MG. SS. XIII c. LVII p. 617.

Wege unter einer so großen Last keine Schwere noch Müdigkeit verspürt hätten.[1]) Ein Beispiel mag genügen, wie der Heilige in strittigen Fällen über seine Ruhestätte entscheidet. Bischof Folcwin will den Körper des hl. Audomar aus Ligesburch (Lisbourg) abholen; Abt Hugo sucht mit den Seinigen den kostbaren Schatz heimlich zu entwenden.[2]) Aber soviele ihrer auch anfassen, sie können die Bahre nicht bewegen; der Sarg ist wie angewurzelt und die Diebe müssen unverrichteter Sache wieder abziehen.[3])

Wie der Heilige seinen Verehrern hilft und alles zu erleichtern sucht, so bitter werden die Verächter des Heiligen vom Himmel bestraft. Dieser Zug kehrt unzählig oft wieder und erstreckt sich auf alle möglichen Fälle im Leben. Herzog Burchard von Schwaben, der die Warnung der hl. Wiborada verachtet[4]), stirbt bald nachher auf seinem Zuge nach Italien eines elenden Todes. Das Arbeiten am Sonntag oder am Tage des Heiligen wird ganz besonders häufig gestraft. Es verbrennt das Heu, das am Sonntag gerecht ist[5]), oder die Ackergeräte zerbrechen und die Rinder brechen durch[6]), oder es bleibt die Mühle stehen am Festtage des Heiligen.[7]) Wer dem Kloster des Heiligen Schaden antut, hat keinen Nutzen davon.[8]) Der Bischof, der dem Kloster St. Apers einen schönen Acker abgenötigt hat, erntet nur taube Ähren. Folcwin spricht es offen aus: keiner, der sich am Eigentum der Kirche vergangen, ist jemals zu Ruhme gekommen. Die Strafe wird zuweilen auch tragisch-komisch, wenn St. Fridolin einen geizigen Mann[9]), der eben badet, um ein Almosen für seine Kirche angeht und der Badende nicht

1) Vita Brunonis, MG. SS. in usum scholar., c. XLV p. 46/47. 2) Gesta abbat. St. Bertini Sithiensium, MG. SS. XIII c. LVII p. 616f. Vgl. dazu: Vita Galli, Goldast, Script. rer. Alam., c. XXX p. 161. Triumphus Remacli, a. 1071. MG. SS. XI p. 433 ff. Vita Apri, Acta SS. 15. Sept. Miracula, II_{23} p. 74. Miracula et Translatio Goaris, Surius, Vitae Sanct. 6. Juli c. IV p. 100. 3) Vgl. dazu noch: Vita Sturmi, MG. SS. II, c. XV p. 372. Vita Paulini, Acta SS. 31. August VI, c. II_{15} p. 678. 4) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXIII p. 53. Vgl. ferner: Vita Udalrici, Mab. V, c. XI_{40} p. 438. Vita Mathildis I u. II, MG. SS. IV u. MG. SS. X, c. VIII, XII p. 291, 578. Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XII p. 600. Passio Kiliani, Acta SS. 8. Juli II c. $II_{17, 18, 19}$ p. 618. Vita Meginrati, MG. SS. XV_1, c. XI p. 448. 5) Vita Anscarii. MG. SS. II, c. XXXVII p. 720. 6) Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XIX p. 636. Vgl. dazu Vita Liudgeri III, Surius, 26. März p. 384–409. 7) Mirac. Apri, Acta SS. 15. Sept. c. II $_{14-15}$ p. 73. 8) Miracula Udalrici, Mab. V, c. XXVII p. 469. 9) Vita Fridolini, Miracula, Mone I, c. XXXV p. 14.

mehr aus dem Wasser kann, weil er nichts gegeben hat; oder wenn erzählt wird, wie ein Bauer dem hl. Remaclus einen Widder gelobt hat[1]), wie ihn in der Nähe des Klosters das Gelübde reut und er mit anderen nun den Widder selbst verspeist und wie des Bauern Mund zur Strafe bis zu den Ohren auseinandergezogen wird. Der Diebstahl an den hl. Stätten wird besonders streng bestraft[2]); bei dem großen Gedränge mußte die Furcht vor der Strafe des Heiligen die Ordnung aufrecht erhalten.

Die Heiligen kamen somit selbst dem Verlangen der Zeit entgegen. Durch Visionen zeigten sie ihre vergessene Ruhestätte; durch mannigfache Wunder halfen sie bei der Translatio oder Elevatio. Diese beiden Begriffe leiten über zur Frage über den Ausgangspunkt der Verehrung und deren Voraussetzungen.[3])

Die offizielle Verehrung eines Heiligen nimmt ihren Anfang mit der Depositio, der Translatio oder Elevatio.[4]) Die „Depositio" bezeichnet entweder die erste und für unsere Zeit meist bleibende Bestattung des als heilig geltenden Menschen; es handelt sich dabei also um zeitgenössische Heilige, wie Wiborada, Bruno von Köln, Ulrich von Augsburg und andere.[5]) Die „Depositio" kann aber auch eine Wiederbestattung eines Heiligen bezeichnen; das setzt dann die „Translatio" oder „Elevatio" voraus.[6]) Diese werden bedingt entweder durch die Erneuerung

1) Miracula Remacli, Acta SS. 3. Sept., c. II_2 p. 699. 2) Vgl. dazu Vita Idae, Wilmanns, Liber I, c. XI p. 476. Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. Liber III, c. $III_{17/18}$ p. 533. Miracula Verenae, Acta SS. 1. Sept., c. II_{16} p. 171. 3) Was die äußere Verehrung an den Gräbern anlangt, so ist es, wie es scheint, allgemeine Sitte, die geheilten Gliedmaßen in Wachs nachgebildet zu opfern. Wachshand in Vita Idae, Wilmanns, c. XII p. 477; Kerzen, so groß wie der ganze Körper: Vita Godehardi, MG. SS. XI, c. XXXIX p. 218. Arm aus Silber: Miracula Udalrici, Mab. V, c. XXII p. 467; der Gebrauch der Votiv-Täfelchen ist durch Vita Soli MG. SS. XV_1, c. VIII p. 160 bestätigt; in den Miracula Waldburgis wird auch von einem Fisch berichtet, der an einem Vorsprung der Wand befestigt ist (Mirac. Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, Lib. III, c. III_{16} p. 537). 4) Das folgende bezieht sich auf die Heiligen im eigenen Lande, gilt aber auch im allgemeinen für importierte Reliquien. 5) Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXXV p. 57. Vita Brunonis, MG. SS. in us. schol., c. XLVIII p. 49. Hermann Contractus, Martyrolog. Teilweise veröffentlicht von Dümmler, Forsch. zur d. Geschichte, B. XXV p. 209f.: ad IV. Non. Jan.: „Depositio" beati Odilonis Cluniac. cenobii . . . patris. ad IV. Non. Jul: Apud Augustam Vindelicam „depositio" sancti et beatissimi Oudalrici episcopi. 6) Vgl. Miracula Otmari autore Ysone magistro (gest. 871), Goldast, Script. rer.

eines in Vergessenheit geratenen Kultus eines Heiligen oder durch Erwerb neuer Reliquien von seiten einer Kirche von einer anderen, oder durch Veränderung der Ruhestätte eines Heiligen aus irgend welchem Grunde. Die „Translatio“ bezeichnet somit jede Überführung der Reliquien eines Heiligen: von einem Lande zum anderen, von einer Kirche oder Kloster zu einem anderen, vom Auffindungsort zur ausgewählten Kirche, vom Friedhofe in die Kirche.[1]) Die „Elevatio“ bedeutet einmal jede Erhebung von Gebeinen eines Heiligen aus der bisherigen Ruhestätte; der Begriff enthält dann aber auch den Hinweis auf die räumliche Erhebung, sofern die Gebeine im neunten und zehnten Jahrhundert nicht mehr in einer Krypta beigesetzt werden, sondern in einem erhöhten Sarkophag in der Kirche selbst ruhen, beziehungsweise auf dem Altar untergebracht werden.[2])

Wie kommt es nun zu einer Translatio und weiterhin, wer kann die Verehrung eines Heiligen anordnen? Von wem wird die eigentliche Elevatio ausgeführt, und wie steht es mit den räumlichen Grenzen der Verehrung? Die Hagiographen lassen, wie bereits erwähnt, die einzelnen Heiligen selbst in Handlung treten und auch die Einhaltung der Feier überwachen. Neben dem allgemeinen Aufleben der Kirche waren es wohl in erster Linie praktische Überlegungen, von denen die Klöster — und sie sind fast ausschließlich die Urheber der Translationen und Elevationen — geleitet werden. Bei jeder derartigen Feier strömte das Volk von allen Seiten zusammen[3]), der Ruf des neu erhobenen Heiligen als Wundertäter verbreitete sich rasch. „Tunc christianissimus populus

---

Alamann. I. p. 181 ff. Nach der „Translatio“ Otmars in die Kirche wird die Feier der „Depositio“ beschlossen. Vgl. Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, Liber I, c. III_8 p. 525: „... praecepit, ut sacros cineres Virginis cum summa diligentia elevarent, ac ... ad Eihstatense coenobium deportarent.“

1) Vita Adalberti Egmondani, Acta SS. 25. Juni V, c. II_{18} p. 101: „eminentius elevata cunctis in conspectu locarent.“ Vita Landoaldi, Ex Elevatione, MG. SS. XV_2 p. 607 ff. Die Reliquien werden zuerst „in crypta ponerentur“, bis der endgültige Ort bestimmt ist; dann wird der Bischof gebeten, die Reliquien, „ut competebat, ad sublimiora infra cancellos exaltaret“. Die Reliquien des hl. Celsus werden „super Altare decenter locatae(is)“. Inventio Celsi, Acta SS. 23. Febr. III, c. III_{24} p. 400. Vgl. dazu auch Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. XIII p. 430. Ferner Vita Idae, Wilmanns, Liber II, c. VII p. 486/87. Die Reliquien werden vom Bischof Dodo erhöht: „... in ecclesia honorifice super altare collocavit.“ 3) Vgl. unten p. 208 ff.

prope vel procul positus, his auditis et visis, cum cereis et variis oblationibus ex omni parte venerunt et vota sua Deo coram ipsis reliquiis incessanter retulerunt", sagt der Hagiograph über die Wirkung des neu erhobenen hl. Landoald.[1]) Je mehr Heilige ein Kloster besaß, je öfter es mit einem „neuen" Heiligen hervortreten konnte, desto mehr war auf Zulauf des Volkes zu rechnen. Daher auch die Schwierigkeiten, die sich die Klöster selbst manchmal gegenseitig in den Weg legten. Die Entscheidung fiel in einem solchen Falle dem Bischofe zu, der als oberste Instanz für seinen Sprengel in Kultusangelegenheiten galt.[2]) Drei Parteien sind demnach bei dem Zustandekommen eines neuen Heiligenkults beteiligt: Der Klerus, insonderheit die Mönche, die den Heiligen auf Grund der Kloster- und Volkstradition an das Tageslicht bringen; das Volk, das Wunder benötigt und erhält; der Bischof, der mit Rücksicht darauf die ordentliche Elevation vollzieht und den Tag der Verehrung bestimmt. Dieser hat entweder lokale Geltung oder erstreckt sich auf den ganzen Sprengel. Einige Beispiele mögen den sich überall ähnlich abspielenden Hergang schildern.[3])

Die Wunder am Grabe der hl. Ida hatten sich zur Zeit des Bischofs Dodo von Münster so gemehrt[4]), daß sich Abt Ludolf an ihn wandte mit der Bitte, die Gebeine der Heiligen in die Kirche selbst zu übertragen. Der Bischof ist bereit dazu und bestimmt den Tag. Im vollen Ornat geht Dodo, begleitet von dem weißgekleideten Klerus, an das Grab, ermahnt den Abt und das zahlreich zusammengeströmte Volk, um guten Ausgang des Werkes zu beten; denn wenn der Bischof auch nicht

---

1) Ex Elevatione S. Landoaldi, MG. SS. XV_2, c. II p. 610. Vgl. auch Vita et Translatio Quirini, Krusch, SS. rer. Meroving. B. III, c. XI p. 16. 2) Vgl. Virtutes S. Eugenii, MG. SS. XV_2, c. V p. 648–49. Ex Elevatione S. Landoaldi, MG. SS. XV_2, p. 607–610. 3) Vgl. Miracula Otmari, Goldast, Scriptores rer. Alam. I, Lib. II, p. 188f. Ferner: Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXXVI p. 57. Hier ordnet der Abt die klösterliche Verehrung der Märtyrerin an. Inventio Celsi, Acta SS. 23. Febr., 396ff. Nach der Auffindung der Gebeine des hl. Celsus verliest Erzbischof Egbert von Trier (977–993) [ebd., c. II p. 398] den Inhalt der Tafel auf der Synode von Ingelheim (980) in Gegenwart des Kaisers; man beschließt daraufhin die feierliche Erhebung. Nach der Rückkehr von der Synode wird diese vollzogen, wobei Egbert das Volk ermahnt, den Heiligen fleißig aufzusuchen, und dann die Feier des Tages anordnet. [c. III_{21} p. 400] Ähnlich: Inventio et Translatio S. Maurini, vollständig in Acta SS. 10. Juni II 279–283. Das meiste davon auch bei Mab. V p. 336–41. 4) Vita Idae, Wilmanns, Liber II, c. VI–VIII p. 486ff.

den geringsten Zweifel an den Verdiensten Idas hatte, er wollte „nihil per se inconsulte aut inordinate agere". Dann wird das Grab geöffnet: ein süßer Duft breitet sich da um die am Grabe Stehenden, was den Willen des Himmels klar kundgibt. Der Bischof küßt die hl. Gebeine, trägt sie zu dem bereit stehenden Schrein. Dann formt sich die feierliche Prozession mit Kerzen, Kreuzen und Rauchfässern; unter dem Gesang des Klerus tragen der Abt und der Bischof den Schrein in die Kirche. Hier hält der Bischof an das Volk eine Ansprache über die hl. Ida und stimmt dann das Te Deum an. Den Umwohnern des Klosters wird die jährliche Feier des Tages der Translation und Kirchenweihe befohlen. „Damit die Verehrung der hl. Ida sich verbreite", nimmt Dodo einen Teil der Reliquien mit nach Münster, einen Teil läßt er dem Kloster Werden zurück; andere gibt er an Hersfeld.

Nicht ohne Schwierigkeiten setzt Gerhard von Brogne die Verehrung seines aus St. Denis übertragenen hl. Eugen durch.[1]) Gerhard hatte glücklich seinen Schatz nach Couvin gebracht und von dort nach eingeholter Erlaubnis des Diözesanbischofs von Lüttich in das Kloster Brogne. Bald zeigen sich Wunder die Fülle, so daß das Volk von weit und breit mit „oblationibus et luminariis" zu St. Eugen eilt. Das erregt den Neid bei vielen Klerikern; sie beschweren sich beim Bischof, daß er in seiner Diözese einen Heiligen verehren lasse, von dem man nichts als den Namen wisse. Stephan zieht denn auch die Erlaubnis für Brogne zurück. Die Strafe folgt auf dem Fuß: ein heftiges Halsleiden befällt den Bischof, der sich zwei Kerzen in seiner Größe anfertigen läßt und diese kreuzweise vor dem Grabe Eugens anzündet in tiefer Reue über sein Verbot. Eugen ist gnädig und heilt das Halsleiden. Stephan läßt dafür in der nächsten Synode die Passio St. Eugenii verlesen und erkennt die Verehrung des Heiligen als zu Recht bestehend wieder an. Noch schwerer können die Mönche von St. Bavon bei Gent den Kultus ihres neu gefundenen Heiligen: des Landoald und seiner Genossen durchsetzen.[2]) Landoald und die Seinen hatten in Wintershoven eine rein örtliche Verehrung genossen, die während der Normanneneinfälle im neunten Jahrhundert in Vergessenheit geraten war. Unter dem Lütticher Bischof Evracrus (959—971) erfolgte die Erhebung, angeblich auf Visionen hin.[3]) Im Jahre 980 waren die Mönche von St. Bavon durch Otto II. in Besitz

1) Ex virtutibus S. Eugenii Bronii ostensis MG. SS. XV_2, p. 646–52.
2) Vita Landoaldi, MG. SS. XV_2 p. 602–603. 3) Translatio S. Landoaldi et sociorum eius, ebd. p. 603–607.

von Wintershoven gekommen, wo sie die Heiligen fanden.[1]) Man faßte sofort den Entschtuß, diese nach St. Bavon zu überführen. Das Notwendigste über die Heiligen weiß der Priester von Wintershoven zu erzählen; Landoald und seine Gefährten werden unter großem Jubel nach St. Bavon gebracht. Als man auf dem Wege den Fluß benützte und die Särge auf dem Schiff eng zusammengestellt hatte, da entfernt sich der Sarg der hl. Landrada mit einem Sprung nach rückwärts von dem Sarge Landoalds, um dem allein die gebührende erste Stelle einzuräumen. Kaum sind die Reliquien im Kloster, da bestreiten die Mönche des Nachbarklosters Blandigny bei Gent die Echtheit der Reliquien; diese stammten vielmehr von „malorum defunctorum"; die von St. Bavon müßten die Reliquien der Feuerprobe unterstellen. „O, inquam, mortalium perfidissime" ruft voll Entrüstung über die Verleumder der Mönch von St. Bavon. Wie viele unter den Heiligen sind verbrannt worden und doch in den Himmel eingegangen? Die Reliquien werden vorläufig in der Krypta untergebracht. Auf die vielen Wunder hin wird ein Bericht an Bischof Notker von Lüttich geschickt mit der Bitte, die Schrift nach den von seiten Notkers eingezogenen Nachrichten über die Begebenheiten mit bischöflicher Genehmigung zurückzusenden. Auf einer Versammlung wird der Bericht bestätigt und die ganzen von Heriger überarbeiteten Akten nach St. Bavon zurückgesandt. Die von Blandigny suchen noch den Erzbischof von Reims zum Einschreiten zu bewegen, aber die von St. Bavon schicken an ihn „prudentes in verbo seniores", die den Erzbischof auf ihre Seite zu bringen wissen. 982 werden dann die Reliquien, für welche drei aus Gold und Silber gefertigte Urnen „de oblationibus christianissimi, qui confluebat, populi" hergestellt waren, feierlich erhoben.

Die Zuerkennung der öffentlichen Verehrung für einen Heiligen war also vor dem Jahre 993 von dem einzelnen Diözesanbischof abhängig, welcher der meist schon praktisch vom Volke ausgeübten Verehrung eines Heiligen die kirchliche Bestätigung gab. Der „moralische Urheber" ist dabei in der Regel das Kloster, dessen Hagiograph die Lebensbeschreibung oder die Inventio samt den Wundern liefert. Diese werden in der Diözesansynode verlesen und daraufhin die Genehmigung zur Elevatio erteilt, die der Bischof selbst vornimmt. Bei dieser Gelegenheit

---

1) Ex adventu et elevatione S. Landoaldi Sociorumque eius. MG. SS. XV_2 p. 607–10. Vgl. zum Ganzen: Holder-Egger, Historische Aufsätze, dem Andenken an Waitz gewidmet p. 622–65. Dazu Wattenbach, GQ. I p. 430ff.

wird die jährliche Feier des Tages der Translatio mit der Elevatio oder Depositio für die nähere oder weitere Umgebung des Klosters angeordnet. Im Jahre 993 tritt nun Rom in Sachen der Verehrung eines deutschen Heiligen hervor. In feierlicher Versammlung im Lateran erklärt Papst Johannes XV. auf Grund der von Bischof Liutold von Augsburg verlesenen Vita und Miracula des Bischofs Ulrich von Augsburg diesen als „sanctus“, ordnet die allgemeine Verehrung dieses Heiligen an und droht kraft der apostolischen Autorität denen, die dem Inhalt der Bulle entgegentreten wollten, mit dem Bannfluch. Für das Eingreifen Roms gibt es nun zwei Möglichkeiten der Erklärung: Entweder hat Bischof Liutold sich an den päpstlichen Stuhl gewandt oder Rom hat selbst die Initiative ergriffen. Gerade in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts mehren sich in deutschen Gebieten die von Bischöfen gestatteten Elevationen alter Heiligen – um nur zu nennen: Folcwin (928), Maurinus (966), Celsus[1]) (980); ebenso Aper (978), Ida (980), Landoald (980–982) –, da lag es für die Augsburger Diözese nahe, ihrem Zeitgenossen Ulrich eine besondere Anerkennung seiner Heiligkeit zu verschaffen, und die vermochte nur mehr Rom zu geben. Umgekehrt konnte es dem päpstlichen Stuhle nur erwünscht sein, mit der Zentralisierung des immer wichtiger werdenden Heiligenkultus einen Anfang machen zu können. Die Heiligsprechung Ulrichs durch den Papst ist nur ein Anfang in dieser Angelegenheit, aber er führte im Jahre 1170 unter Alexander III. zur Ausscheidung des bischöflichen Rechtes zur Sanktionierung eines Heiligen überhaupt. Alexander beanspruchte die Heiligsprechung für Rom allein; die Zuerkennung der Verehrung eines Heiligen war damit theoretisch dem Volk und Bischof aus der Hand genommen.[2]) Schon im Jahre 999 scheint die Heiligsprechung Adalberts von Prag in Rom erfolgt zu sein. Das Bestreben, dem Heiligen der Diözese oder dem Klosterpatron eine möglichst ausgedehnte Verehrung zu geben, führt

1) Die Synode zu Ingelheim, wo Erzbischof Egbert von Trier über die Auffindung des hl. Celsus berichtete, wird die vom Jahre 980 gewesen sein, „von deren Beratungsgegenständeu wir nur den einen kennen“. Uhlirz, Jahrbücher d. d. R. unter Otto II. und Otto III. p. 131f. 2) Für die weitere Entwicklung der Heiligsprechung selbst waren von Bedeutung die Päpste: Gregor IX. (1227–1241); Urban VIII. (1623–1644); endlich Benedikt XIV. (1740–1758): De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. Ausgabe 1767. Das Wort „Canonisation“ ist zuerst gebraucht bei der Heiligsprechung des Bischofs Conrad von Konstanz. Mab., Acta SS., Ord. S. Benedicti Tom. V, Praefatio.

dann im Laufe des 11. Jahrhunderts die deutschen Bischöfe in Sachen der Heiligsprechung immer mehr nach Rom.[1]) Aus dem Brauch entwickelte sich zuletzt, wie erwähnt, unter Alexander III. das Gebot.

Es erübrigt noch, kurz auf die Ausbreitung des Kultus des einzelnen Heiligen einzugehen. Das Sammeln der Reliquien kommt in unserer Epoche zur Blüte; die einzelnen Klöster setzen ihren Stolz darein, einen möglichst großen Schatz zu besitzen. Das Reliquienverzeichnis des Klosters Tegernsee aus der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts ist erhalten und möge als Beispiel angeführt werden.[2]) An erster Stelle ist der Leib des hl. Quirinus zu erwähnen, den das Kloster bei der Gründung vom Papste erhalten hatte. Es besaß dann Reliquien vom Kreuze Christi; von der Dornenkrone; vom ungenähten Rocke Christi; vom Heiligen Grabe; vom Calvarienberg; vom Leibe des Apostels Paulus; Haare und Gewand der Gottesmutter Maria. Ferner die Reliquien der Märtyrer: Chrysogonus, Castorius, Kilian, Cosmas, Damian, Gordian, Anastasius, Sebastian usf. Blut vom hl. Stephan, des ersten Märtyrers, vom Basilis, Tripodis, Mandalis, Quirinus. Dazu Reliquien vom Tische Christi, vom Kleid Petri; einen Zahn des hl. Laurentius; Blut vom Apostel Paulus usf. Reliquien vom hl. Adalbert von Prag; eine Stola des hl. Ulrich; Kleidungsstücke vom hl. Wenzel; einen Zahn vom hl. Oswald; Blut vom hl. Mauritius; Reliquien von den sieben Brüdern, von Lambert von Lüttich, von der hl. Regula usf. Über dem Quirinusgrabe waren eingemauert: Reliquien von Dionys und Hippolit; vom Tempel des Herrn; von der Erde, wo Maria Christus geboren; vom Grabe des Lazarus; vom hl. Grabe usf. und eine Menge von Reliquien solcher Heiliger, „deren Namen wir nicht wissen. Aber Gott weiß es."[3])

---

1) Vgl. die Heiligsprechung Symeons durch Benedikt IX. (1042) auf Antrag Erzbischofs Poppo (reg. 1016–1047; Symeon starb 1035) Mab. VI, p. 371 f. Heiligsprechung Wiboradas (gest. 926) durch Clemens II. auf Antrag des Bischofs Theoderich von Konstanz im Jahre 1047, Mab. V, Observat. 4 p. 44. Heiligsprechung Wolfgangs (gest. 994) durch Leo IX. 1052. Es handelt sich um eine „Elevation" unter Leos Gegenwart. Über das Bestreben späterer Hagiographen, für ihren Heiligen die Kanonisation durch Rom als Faktum darzustellen, vgl. Vita VI. Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III, c. III_{29} p. 568, wo von der „Kanonisation" Waldburgas durch Bischof Erchanbald (ante 893!) als „obtenta a Sede apostolica" gesprochen wird. Wolfhard, der frühere Hagiograph, erwähnt natürlich nichts. 2) Ausgabe: Waitz-Holder-Egger, MG. SS. XV_2, Notae Tegernsee., p. 1066ff. Die Ordnung ist im folgenden etwas verändert. 3) Zu Beginn des zwölften Jahrhunderts wurden die Reliquien des Klosters

Das Verzeichnis verdient insofern besondere Beachtung, als es bereits Reliquien zeitgenössischer Heiligen erwähnt, von Herzog Wenzel in Böhmen (getöt. 935), von Bischof Ulrich von Augsburg (gest. 973) und Adalbert von Prag (gemart. 997). Gerade die beiden letzten Heiligen erfreuten sich das ganze Mittelalter hindurch der höchsten Verehrung, die bis in die Gegenwart reicht. Die Verehrung Ulrichs, schon bei dessen Lebzeiten einsetzend, erstreckt sich bereits vor der Kanonisation über die deutschen Lande; auch das Ausland nimmt daran teil.[1]) Dann bei den schrecklichen Epidemien des Jahres 994 sieht man die Menschen von weit und breit an das Grab des hl. Ulrich eilen, um dort Hilfe zu finden.[2]) Am Grabe Ulrichs sammeln sich die Stöcke, welche die Kranken niederzulegen pflegen, derart an, daß trotz der Verbrennung, die man von Zeit zu Zeit vornimmt, die Zahl der Stäbe nicht geringer scheint.[3]) Die deutschen Herrscher zeigen sich als eifrige Verehrer des Heiligen. Heinrich II. und Kunigunde machen seiner Kirche Schenkungen.[4]) Derselbe König ist es, der die Eingeweide Ottos III. i. J. 1002 im Oratorium des hl. Ulrich beisetzt und dabei dem Kloster 100 Hufen von dem eigenen Allodialbesitz schenkt.[5]) Von der Beziehung Kaiser Heinrichs III. zu Ulrich berichtet das Würzburger Chronikum gelegentlich der Schlacht an der Raab (1044) gegen Ovo[6]): „Heinricus rex III. Pannonias iratus ingrediens Dei favente clementia et beato Oudalrico episcopo imperante victor factus . . ." Von Heinich IV. ist eine Urkunde erhalten[7]), wodurch er das Kloster St. Ulrich und Afra zu Augsburg in den Besitz zweier Hufen zu Ingelheim im Nahgau setzt. Neuen mächtigen Aufschwung nimmt der Ulrichkult zur Zeit Kaiser Barbarossas.[8]) Nachdem Bischof Hartwik i. J. 1183 die Gebeine des Heiligen auf-

---

durch Abt Aribo bedeutend vermehrt; darunter waren in erster Linie Apostel-Reliquien, dann solche von den unschuldigen Kindern; Haare von der hl. Cecilia, Waldburga; ferner Reliquien von Corbinian von Freising und Wolfgang von Regensburg; vgl. MG. SS. XV_2, Notae Tegernsee. p. 1068.

1) Vgl. Miracula Udalrici, Mab. V, c. XXI p. 467 und c. XXII p. 467. 2) Rud. Glaber, Histor. liber V MG. SS. VII, c. VII p. 61. Neben Ulrich nahm man damals ganz besonders noch zu Martin und Majolus Zuflucht. 3) Miracula Udalrici, Mab. V, c. VII p. 462. 4) Hirsch, Jahrbücher Heinrich II, B. II p. 259. 5) Hirsch, Jahrbücher Heinrich II, B. I p. 195. 6) Ekkehardi Chronicum Wirziburgense, MG. SS. VI, c. VI p. 30. Vgl. dazu: Jahrbücher d. d. R. unter Heinrich III., B. I p. 207. 7) Stumpf, Kaiserurkunden II, 12. Juni 1074 p. 231. 8) Marci Velseri opera, ed. Norimbergae p. 618: De inventione et translatione corporis S. Udalrici.

gefunden hatte, wurde unter Assistenz Kaiser Barbarossas i. J. 1187 Ulrich in der neuen Kirche feierlich beigesetzt. An der Wende des zwölften Jahrhunderts entstand die erste uns überlieferte deutsche Bearbeitung der „Ulrichslegende" nach Spielmannsart.[1]) Der fromme und tapfere Bischof des zehnten Jahrhunderts ist noch heute einer der volkstümlichsten Heiligen. Eine allgemeine ausgezeichnete Verehrung genoß sofort nach dem Tode Adalbert von Prag. Es lag in der Zeit selbst begründet. Adalbert war Träger der streng asketischen Ideen, deren Extrem er selbst durch sein Martyrium verwirklichte. Als solcher hatte er die besondere Verehrung der Anhänger der Reformpartei in Rom wie des Kaisers Otto III., der im Jahre 1000 die Wallfahrt an das Grab seines heiligen Freundes machte und zu dessen Ehren das Erzbistum Gnesen gründete.[2]) Die Böhmen selbst erhoben ihren früher geschmähten Bischof zum Nationalheiligen. Als im Jahre 1039 die Böhmen Gnesen in Gewalt bekommen hatten, wurde das Grab von ihnen geöffnet und der Leichnam im Jubel nach Prag gebracht.[3]) Die Mirakel Adalberts, die gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts niedergeschrieben worden sind, nützen die Freundschaft des großen Heiligen mit Kaiser Otto III. tendenziös aus, wenn sie erzählen, wie Otto bei seiner Wallfahrt den Herzog Boleslav zum König gekrönt habe: „Sic itaque occasione venerationis beati Adalberti gloriam regni primum Polonia adepta est."[4]) Aus der durch den Sieger im Kriege vollzogenen Translation erklärt es sich auch, wenn bis in die neueste Zeit über den Besitz der Reliquien Adalberts zwischen Gnesen und Prag ein Streit ist.[5])

---

1) Schmeller, Vita St. Udalrici von Albert ca. 1200. München 1844. Vgl. Ekkehardi Casus St. Galli, MG. SS. II p. 109. Ferner das Martyrolog von Hermann d. Lahmen von Reichenau, teil. ed. v. Dümmler. Forsch. XXV p. 211. ad IV. Non. Jul.: „Apud Augustam Vindelicam depositio sancti et beatissimi Oudalrici episc." „... innumerabilibus miraculis incessanter tam illic quam alibi per merito et reliquias eius effectis a toto pene christ. orbe veneratur, celebratur, frequentatur, adoratur." Wattenbach, GQ. I p. 448f., wo die einschlägige Literatur angegeben ist. 2) Annalen d. deutschen Reiches, Richter u. Kohl. B. III p. 163. 3) Cosmas, Chronic. Boem., Liber II, MG. IX, c. IIIf. p. 68f. 4) Miracula St. Adalberti, MG. SS. IV p. 613, c. IX. 5) Vgl. zur Verehr. Adalberts in Deutschland: Martyr. des Hermann v. Reichenau: „Sanctus Adalbertus cum summo honore conditus quiescit." Dümmler, Forsch. z. d. Gesch. XXV p. 208–14. Zur Verehr. in Italien: 1014 wird ihm ein Altar in der restaurierten Kirche des hl. Stephan in Monte Casino errichtet; Chronic. M. Casin., MG. SS. VII p. 648. K. Voigt, Der hl. Adalbert. Wattenbach, GQ. I p. 388, wo die weitere Literatur verzeichnet ist.

Weit verbreitet war ferner die Verehrung der hl. Waldburga.[1]) Die Heilige war unter Bonifatius mit ihren Brüdern Willibald und Wynnebald aus England nach Deutschland gekommen; nach dem Tode Wynnebalds führte sie die Leitung des Klosters zu Heidenheim; das Todesjahr wird auf 779 festgesetzt.[2]) Im neunten Jahrhundert wurden ihre Reliquien unter Bischof Otger nach Eichstätt verbracht.[3]) Zum Zwecke ihrer Teilung fand unter Erchanbald (893) eine Erhebung statt — ein Teil der Reliquien kam in das Kloster Monheim; bei dieser Gelegenheit zeigte sich an den Gebeinen eine Flüssigkeit, die beim Anfühlen nicht am Finger kleben blieb; es war das Waldburgisöl.[4]) Das Fest Waldburgis wurde anfangs am 1. Mai gefeiert; im späteren Mittelalter am 25. Februar.[5]) Die Reliquien selbst sind, wie die Legende berichtet, „über die ganze Welt verstreut"; natürlich abgesehen von den Hauptteilen, die in Eichstätt und Monheim geblieben.[6]) Tatsächlich findet sich auch der Waldburgakult sowohl in Nord- und Süddeutschland, in Frankreich, in den Niederlanden, in England.[7]) Die Verbreitung des Kultus, die Feier am 1. Mai, die Gabe des Öles und anderes mehr brachten Rochholz auf die Annahme, daß in dem Waldburgakultus altgermanische Vorstellungen aufgegangen sind. Auf die Äbtissin von Heidenheim wurden die Züge der germanischen Frühlingsgöttin, der Göttin der Fruchtbarkeit übertragen, sofern die christliche Hagiographie die heilbringenden Tugenden im legendaren Gewand sich aneignete, die der Religion widersprechenden Züge aber sataniert wurden.[8])

Ein ähnliches Schicksal hat nach Rochholz die hl. Verena gehabt.[9])

---

1) Vgl. über den Einfluß der germanischen Sage auf die Legende der hl. Waldburga C. Rochholz, Drei Gaugöttinnen als Heilige. Leipzig 1870. Über die historische Persönlichkeit: Wattenbach, GQ. I p. 154. Über den Kultus: Vita Waldburgis, Acta SS. 25. Febr. III. Commentarius praevius IV—VIII, p. 516—523. 2) Potthast, p. 1630 hat das Jahr 780. 3) Vita Waldburgis I, Acta SS. 25. Febr. III, c. I_8 p. 524 u. c. III_8 p. 528. 4) Ebd., c. $III_{9/10}$ p. 525. 5) Vita Waldburgis V, ebd., c. III_{28} p. 560 und Vita VI ebd., c. III_{29} p. 568. Vgl. dazu: Commentarius praevius: ebd., § IV p. 516. 6) Vita Waldburgis VI, c. III_{33} p. 569. 7) Vgl. Commentarius praev. ebd., p. 516—23. An Adalbold von Utrecht (1010—1026) werden von Tiel aus die Wunder bei den dortigen Waldburga-Reliquien berichtet. Acta SS. 25. Febr. III p. 546—48. Epistolae. 8) In Wolfhards Legende ist davon nichts zu merken. Der Verfasser hat die Meinung Rochholz' wiedergegeben, der sich Bernoulli, Die Heiligen der Merovingerzeit, angeschlossen. 9) Rochholz, Drei Gaugöttinnen: Waldburga, Verena, Gertrud. Über das Alter der Verehrung vgl. Rettberg, Kirchengesch. B. I p. 109. Dazu Acta SS. 1. Sept. p. 157 ff.

Sie genießt ihre Verehrung hauptsächlich auf alamanischem Gebiete; als Mittelpunkt gilt Zurzach, wo die Heilige begraben liegt. Hier wurde zwischen 1005–1032 die Legende der Verena und ihre Miracula aufgezeichnet.[1]) Ihr Kultus scheint im zehnten und elften Jahrhundert wieder zuzunehmen; die Aufzeichnung der Wunder zu Beginn des elften Jahrhunderts spricht dafür.[2]) Rochholz sieht in Verena eine alamanische Gaugöttin, die Beschützerin der Müller und Fischer, die zugleich als Liebesgöttin verehrt wird. Darauf nehmen auch die Wunder bezug, wenn sie die hl. Verena als Helferin zur Nachkommenschaft in erster Linie verherrlichen.[3])

Der hl. Pirmin[4]), dessen Lebensbeschreibung um das Jahr 1000 in Hornbach, einer Stiftung des Heiligen, umgearbeitet wurde, genoß von seinem Tode ab eine ständige, wenn auch wechselnde Verehrung[5]); besonders wurde in der Reichenau sein Andenken bewahrt. Das Gedicht Burchards, an Abt Witigowo gerichtet (985–997), erwähnt unter den Bauten eine Kapelle zu Ehren Pirmins.[6]) Im Jahre 1012 wurden dann zu Hornbach die Wunder aus der Gegenwart niedergeschrieben[7]), ein Beweis des fortdauernden Kultus, der im 12. Jahrhundert im Gebiete von Luxemburg auftaucht.[8]) Im vierzehnten Jahrhundert steigt dort die Verehrung, besonders durch die Hilfe, die der Heilige bei Kinderkrankheiten gewährt[9]); der Kultus erhält sich durch die folgenden Jahrhunderte bis in die neueste Zeit.[10]) Im Jahre 1575 wurde fast der ganze Körper von Hornbach nach Innsbruck in die dortige Jesuitenkirche übergetragen, wo er noch heute ist.[11]) Eine fast ununterbrochene Verehrung genießt der hl. Corbinian, dessen Gebeine Bischof Aribo von Freising

---

1) Wattenbach, GQ. I p. 444. 2) Vgl. dazu die Notiz in der Reichenauer Aufzeichnung: „Vom hl. Blut in R.", Mone I, c. XXIV p. 74. Hier heißt Zurzach: „locus reverentissimus." Ferner das Wunderbuch, Acta SS. p. 168, wo Herzog Burchard von Schwaben erwähnt ist (a. 917), der auf eine Vision hin das Eigentum der Verenakirche schont. 3) Vgl. Miracula, Acta SS. I Sept. p. 168ff. c. $I_{6, 7, 8, 9}$ p. 169, c. III_{28} p. 173. 4) Wattenbach, GQ. I, p. 154 und p. 418. 5) Vita Pirminii, Acta SS. 3. Nov., Comment. praev. § XVff. p. 24ff. 6) Purchardi Gesta Witigowonis, MG. SS. IV p. 628 Vers 331ff.

„Pulchre formatam coepit fundare capellam
. . . .
Quam sub Pirminii sacravit honore beati . . ."

7) Miracula, Acta SS. 3. Nov., p. 50ff. 8) Vita Pirminii, ebd., § XVI: De cultu St. P. in regione Luxemburgica p. 25ff. 9) Ebd., Abs. 109 p. 26. 10) Ebd., Abs. 114 p. 27. 11) Ebd., § XVII p. 28.

(764—783) im Jahre 769/70 von Mais nach Freising überführte.[1]) Im Jahre 1205 wurde unter Bischof Otto der Körper des Heiligen feierlich erhoben.[2]) Im vierzehnten Jahrhundert sollen Reliquien des Heiligen nach Prag geschenkt worden sein. Um dieselbe Zeit, unter Ludwig dem Bayern, wurde die „Sodalitio pistorum" unter dem Schutze der Gottesmutter und des hl. Corbinian gegründet.[3]) Im Jahre 1724 wurde unter Teilnahme des kurfürstlichen Hauses das 1000jährige Jubiläum gefeiert.[4]) — Der Kultus des hl. Gongolf verbreitet sich von Burgund an den Rhein.[5]) Die erste nachweisbare, dem Heiligen geweihte Kirche tritt im Jahre 870 hervor, bei der Reichsteilung. In Mainz wird Gongolfs Andenken unter Erzbischof Ruodbert (970—975) gepflegt.[6]) Hrotsvitha widmet ihm ihre dichterische Kraft.[7]) In Speier und Bamberg, in Trier und Antwerpen sehen wir u. a. im zehnten und elften Jahrhundert den Kultus des Heiligen verbreitet; ebenso in der Konstanzer Diözese unter Bischof Eberhard I. (1034—1046). Ca. 1050 wird ein Wunderbuch geschrieben anläßlich der Translatio Gongolfs.

Das Ergebnis dieses kurzen Überblickes über die Heiligenverehrung im zehnten Jahrhundert war mit Rücksicht auf die allgemeinen Verhältnisse vorauszusagen: Der Heiligenkultus konnte sich nur in aufwärts steigender Linie bewegen. Man darf vielleicht das Anschwellen des Kultus mit einem vierfachen Zufluß erklären. Einmal tragen dazu bei die zahlreichen Reliquientranslationen, hauptsächlich aus Italien, die von geistlichen und weltlichen Fürsten in einzelnen Fällen geradezu mit Leidenschaft betrieben werden. Dann führen die mit den sächsischen Herrschern einsetzenden Restaurationen von Kirchen und Klöstern von selbst dazu, das Andenken des Patrons aufzufrischen durch das Mittel der Translation und Elevation oder einen neuen Heiligen mit allen möglichen Mitteln zu erwerben. Dazu treten infolge der erwachenden kirchlichen Reform und des Heilsverlangens zahlreiche zeitgenössische Heilige. Mit alledem vereinigt sich das Verlangen und das Bedürfnis der großen Masse nach Kultusmöglichkeit und Hilfe in allen Fährnissen des Lebens. Die zahlreichen Heiligen, die auf diese Weise dem Kultus wieder gewonnen oder neu zugeführt wurden, konnten das Bedürfnis nach einer

---

1) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept. III. Commentarius praev., § VIII p. 277ff. 2) Ebd., Abs. 99 p. 279. 3) Ebd., Abs. 100 p. 280. 4) Ebd., Abs. 103ff. p. 280f. 5) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai II. Comment. praev. § 1ff. p. 642ff. 6) Ebd., Abs. IV p. 642. Vgl. dazu Hauck, Kirchengesch. B. III p. 978. 7) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld I_8 p. 35.

über Volk und Bischof stehenden und unterscheidenden Heiligsprechung nahe legen. Das zu geben, war allein Rom imstande. Der päpstliche Stuhl seinerseits konnte die Möglichkeit einer Zentralisation des Kultuswesens nur als willkommen begrüßen und so begegneten sich die Kurie und der deutsche Bischof wohl auf halbem Weg, dessen Ziel die erste Kanonisation war im Jahre 993.

Darf man noch erinnern, wie der Kultus des zehnten Jahrhunderts sich heiliger Gestalten annahm, die für die deutsche Literatur und Kunst des späteren Mittelalters und der Neuzeit direkt und indirekt zur befruchtenden Quelle wurden – man braucht nur an die Gestalt des hl. Christophorus in der Poesie und Malerei zu denken oder an die Darstellungen der hl. Ursula –, so wird man von der Heiligenverehrung im „Saeculum obscurum“ dankbarer scheiden, als sie nicht nur den Menschen ihrer Zeit Trost und Hilfe gab, sondern noch uns durch die Werke deutscher Meister eine dauernde Freude schenkte.

Neuntes Kapitel.

Das Naturgefühl im Heiligen-Leben.

Mit der Entdeckung des Individuums verknüpft J. Burckhardt die Entdeckung der landschaftlichen Schönheit.[1]) Der Mensch mußte sich erst als Einzelwesen fühlen, sein Ich und dessen Stimmungen kennen lernen, dann erst war die Wechselwirkung zwischen Natur und Menschenseele möglich. Die Renaissance bedeutet damit auch hier eine Auferstehung; Dante, Boccaccio und Petrarca waren es, die zuerst in die Schönheit dieses Ostermorgens hinaustraten und ihr Antwort gaben. Wie stand es nun mit den Menschen des früheren Mittelalters und ihrem Verhältnis zur Natur? Man hat das Fehlen von Material dahin ausgelegt, daß es den damaligen Menschen wie an so vielem anderen auch an Naturgefühl fehlte.[2]) Dieses Urteil etwas zu mildern, sofern für ein Jahrhundert aus einem Gebiete das Material gesammelt wurde, dazu soll das Folgende beizutragen versuchen. Der Stoff selbst dürfte sich am besten in zwei Gruppen gliedern: die eine wird die reine Freude an

1) J. Burckhardt, Kultur d. Renaissance, B. II p. 17. 2) Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. Leipzig 1888.

der Natur umfassen, die andere mag sich mit der Einwirkung der Natur auf die menschliche Stimmung befassen.

Das Denken des zehnten Jahrhunderts war großenteils von asketischen Ideen in Anspruch genommen; Menschen, die sich in enge Zellen bannen ließen oder sich bis zur Erschöpfung kasteiten, hatten wohl die Freude an der Natur, falls sie je in ihnen lebte, getötet. Aber nicht alle fühlten gleich und der eine oder andere asketisch gesinnte Mann bewahrte sich ein offenes Herz für die Natur. Zuerst tritt der Heilige, mag er Missonar oder Bischof sein, mit der Natur in Berührung bei der Gründung seines Klosters. Tage-, wochenlang zieht der Heilige durch die Gegend[1]), bis er einen Ort gefunden, der allen Ansprüchen genügt: Ferne von der Welt, ihrem Lärm und ihren Versuchungen; ein Boden, der die Arbeit des Bebauens lohnt, ein Platz, der wenigstens einigermaßen Schutz gegen Feindes- oder Naturgewalt bietet. In diesen weltflüchtigen und zugleich materiellen Gedanken sieht man die Gründe für die Wahl des Ortes zur klösterlichen Niederlassung. Man darf aber doch neben der Utilitarität ein gewisses Bedürfnis und Verständnis für landschaftliche Schönheit annehmen. Aus der Lage der deutschen Klöster kann man das an und für sich ableiten; man findet aber auch gleichzeitige Belegstellen, spärlich zwar, aber dafür haben sie erhöhte Bedeutung. Der hl. Sturm erhielt von Bonifatius die Erlaubnis, einen Ort für ein zu gründendes Kloster zu suchen.[2]) Mit seinen Gefährten durchzieht der Heilige die einsamen, wilden Gegenden. Nichts wie Himmel und Erde und ungeheure Bäume. Dreimal gehen die Missionare auf die Suche; Bonifatius ist aber mit den Plätzen nicht zufrieden. Das letzte Mal macht Sturm allein sich auf den Weg. Auf einem Esel sitzend durchquert der Heilige die Wildnis, betrachtet mit scharfem Blick Berge und Täler, den Zug der Höhen und den Lauf des Wassers. Endlich kommt er an die Stelle, wo heute Fulda liegt. Wie eine Eingebung erfüllt es ihn: hier ist der rechte Ort. Er streift den ganzen Tag herum und ist von der „Schönheit des Ortes entzückt".[3]) Nach der Rückkehr schildert Sturm die Gegend Bonifatius, der mit der Wahl dieses Platzes einverstanden ist. Als der hl. Kilian nach Würzburg gekommen war und die wunderbare Anmut des Ortes wie den prächtigen Menschenschlag sah,

---

1) Vita Sturmi MG. SS. II c. IVff. p. 367ff. Vita Remacli, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XII p. 1158. Vita Bercharii, Migne, Pat. lat., B. 137, c. IX–X p. 675ff. 2) Vita Sturmi, MG. SS. II, c. IV–IX p. 367–369. 3) Ebd., c. IX. „... pulchritudine delectatus loci..."

faßte der Heilige den Entschluß, das Evangelium hier zu predigen.[1]) Der hl. Nivardus war ausgezogen mit seinem Schüler Bercharius, einen geeigneten Ort für ein Kloster zu finden.[2]) Der Weg führte sie den Fluß entlang. Da sahen sie an einem sanft gewölbten Bergabhang eine prächtige Stelle, lieblich und schön gelegen, mit Wasser und Blumen geschmückt; ringsherum Weinberge und Fruchtbäume: eine Augenweide. Poppo von Stablo wird als Abt nach St. Vaast, dann nach dem heutigen Beaulieu geschickt.[3]) Dieses alte „Wasloi", das durch die Lieblichkeit seiner Lage sich empfahl, wurde nach der Restauration von Poppo: Beloacum = Beaulieu genannt. Kaiser Otto III. hatte die Absicht[4]), im Lande der Slawen, wo ein schöner Wald Verborgenheit spendete, ein Kloster zu errichten. Derselbe Biograph berichtet, wie Kaiser Otto I. zu Ehren des hl. Mauritius an dem „schönen Ufer der Elbe" (Magdeburg) ein Kloster errichtete.[5]) Die Fruchtbarkeit und Schönheit Paderborns findet rühmende Anerkennung in dem Werke über den hl. Liborius[6]): den auf einer weiten Ebene liegenden Ort zieren reichlich Wälder mit verschiedenem Baumschlag und fruchtbare Äcker. Die Gegend wird wegen der Fruchtbarkeit mit dem Lande verglichen, wo Milch und Honig fließt. Als Dichter schildert Sigebert von Gembloux[7]) die landschaftliche Schönheit von Metz in der Lebensbeschreibung des hl. Theoderich. Nach dem Preise des ehrwürdigen Alters der Stadt und der hl. Männer, die in ihr lebten, fährt Sigebert fort: Im langen Laufe kommen die Gewässer zu ihr, Fruchtbarkeit spendend. Auf beiden Seiten der Stadt eilen sie sich entgegen, in die Arme und vereinigen sich zum Kusse. Schönheit und Fruchtbarkeit spenden sie; Schutz und Nutzen.

---

1) Passio Kiliani, Acta SS. 8. Juli II, p. 613. 2) Vita Bercharii, Migne, Pat. lat., B. 137, c. IX p. 676. „... qui paululum reducto sinu in montis latere amoenissimo herbis virentibus ... intuentium oculis oblectamenta praestabat." Die Vollendung dieses Heiligen-Leben fällt in eine spätere Zeit; vgl. Wattenbach, GQ. I p. 421. 3) Vita Popponis, MG. SS. XI, c. XIII p. 301. „Qua suscepta, quia eam quam situs loci iocundidate sui commendabilem dedit ... atque pristino nomine mutato, ex honestate sui Beloacum (Beaulieu) denominari dictavit." 4) Vita Quinque fratrum MG. SS. XV_2, c. II p. 719. „... ubi pulchra silva secretum daret." 5) Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. IV p. 596. „... in pulchro littore Albis fluminis ..." Vgl. Vita Odiliae, Anal. Boll. XIII, c. XIV p. 22. Man findet den Platz gut, weil er wasserreich ist „et amoenus". 6) Vita et Translatio Liborii, Acta SS. 23. Juli, Transl. c. II_4 p. 415. „... nemorum tamen frequenti et vario diversitate sufficienter ornatam ..." 7) Vita Deoderici, MG. SS. IV, c. XVII p. 477/78. Das Folgende ist frei übersetzt.

Für das leibliche Wohl den Nutzen, für das Herz den Anblick; das Rauschen für das Ohr. Denn welche Wasserorgeln singen lieblichere Weisen? Blicke um dich, soweit der Horizont es erlaubt. Heiter ist alles und alles ist schön. Wer kann den ragenden Berg genugsam bewundern? Eine Augenweide ist er in seiner Fruchtbarkeit. An ihrer vollen Brust hat ihn die Natur genährt; selten hat sie Berge so reich bedacht. Rings erheben sich, an ihn gelehnt, die Höhen. Mit Reben siehst du die Hügel bezogen; die Täler voll Ähren. Es grünen die Wiesen, im Laube prangen die Wälder, und es wogt das Ährenfeld. Suchst du die Herden? Sieh, wie sie weiden über alle die Fluren. Wie lieblich tönt der fröhliche Wettstreit der Vögel! Ein milder Himmel, wie selten, spannt sich darüber. Wen soll solche Huld der Natur nicht erfreuen? Selbst die Bauern weidet das Vergnügen. Während die treue Erde ihren Wünschen antwortet, finden sie, die Ruhe hassend, Trost in der Liebe zur Arbeit: Jener schneidet die Reben, der andere gräbt oder bindet; Quellen beschattet der eine, der andere bepflanzt mit Bäumen den Berg. Hier wird das Wasser abgegraben, dort die Saat dem Boden gegeben. Mit der Angel fische ich und du mit dem Netz. – Wer kann solchen Anblick wiedergeben? Selbst ein Homer und Virgil blieben stumm.[1]) – Sind die Heiligen auf der Reise, so suchen sie wohl gerne einen hübschen Platz zum Rasten aus. Mit Einbruch der Nacht kommt das jung verheiratete Ehepaar: St. Ida und ihr Gemahl in die Gegend des heutigen Hersfeld, einen Ort „amoenis nemoribus comitum".[2]) Dort schlagen sie die Zelte auf zur Rast. Abt Poppo ist auf einer Reise im Elsaß; es ist Essenszeit.[3]) Als Poppo und seine Begleiter an eine Stelle kamen, die sich durch angenehme Lieblichkeit empfahl, ließen sie sich nieder, um ihre Speisen zu sich zu nehmen. Die Reiseberichte dagegen zeigen von keinem Verhältnis zur Natur; doch muß man dabei auch in Betracht ziehen, daß der Hagiograph in dem Heiligen-Leben einen anderen Zweck verfolgte. 953 geht eine Gesandtschaft Kaiser Otto I. nach Spanien.[4]) Johannes von Gorze ist der Träger der Bot-

---

1) Vgl. u. a. Vita Pirminii, Acta SS. 3. Nov., c. VII p. 39: „O quondam sterilis et horrida, nunc amoena et fertilis Owa; olim vepribus et spinis obsita, nunc ... fecunda, vineis uberibus speciosa, ut paradisus emicas deliciosus." 2) Vita Idae, Wilmanns I, c. II p. 473. 3) Vita Popponis, MG. SS. XI, c. XIV p. 302: „... in loco, quem grata commendabat amoenitas ..." Vgl. Vita Cadroae, Mab. V, c. XXVI p. 496. 4) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. CXVII p. 370. Vgl. dazu die Vita Willibaldi, MG. SS. XV_1, c. IV f. p. 92 und

schaft. Die Reise bis nach Spanien wird in zwei Sätzen mit Erwähnung der Städte abgetan. Dagegen erfahren wir von demselben Johannes, daß er gelegentlich seiner Pilgerfahrt nach Italien den Vesuv bewunderte.[1]) Größere Ausbeute für die Geographie liefern die Lebensbeschreibungen der hl. Anskar, Rimbert, Lebuin.[2])

Vergleiche und Schilderungen aus der Natur zeigen sich wiederholt. Der hl. Rimbert arbeitet sich mit vielem Schweiß aus den sinnlichen Banden empor zur Reinheit[3]), gleich wie der Flachs auf dem Felde aus der Erde gegraben werden muß und erst nach langer Arbeit durch Dörren, Reinigen, Kochen, Scheren das Grasartige verliert und eine reine Farbe bekommt. Mit einer purpurnen Blume wird der hl. Adalbert verglichen[4]); Ida liegt wie eine Perle auf den sächsischen Gefilden.[5]) Der junge Sachsenherzog Heinrich war in das Kloster gekommen und verlangte Mathilden zu sehen. Die schneeigen Wangen mit Röte übergossen tritt sie vor Heinrich, „als ständen leuchtende Lilien bei roten Rosen".[6]) Den Tod Ludolfs vergleicht Ruotger mit dem plötzlichen Sterben einer reinen Blume.[7]) „Wer kann ohne Seufzen den Glanz der Lilie, wenn sie unter dem Wehen des Nord den Duft verliert, verblassen sehen?" so klagt der Biograph beim Nahen des Todes für Balderich von Lüttich.[8]) Auf selbständiger Betrachtung scheint die Schilderung des Gewitters in der Vita der hl. Lioba zu beruhen[9]): Ein fürchterliches Unwetter zieht heran; Blitze zucken; heftig stürmen die Winde von allen Seiten. Die finsteren Wolken machen den Tag zur Nacht; das Leuchten der Blitze erhöht den Schrecken der Menschen. Sie flüchten in die Klosterkirche, wo ihnen die Heilige beruhigend entgegen kommt. Immer mehr wütet das Unwetter; der Gewalt des Sturmes können die Dächer nicht widerstehen; die Erde erzittert unter den Schlägen; die dichte Finsternis wird durch grelles Blitzen, das durch die Fenster fällt, erhellt. Man bittet die Heilige um Hilfe. Lioba geht zur Türe und gebietet von der Schwelle aus im Namen Gottes dem Unwetter Stille. Und sofort ist die göttliche

---

die Überarbeitung aus dem zehnten Jahrhundert, Canisius, Lect. antiq. IV ed. Basnage p. 13–20.

1) Vita Joh. Gorziensis, MG. SS. IV, c. XXIV p. 334. 2) Vgl. noch Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXXVII p. 58. Hier wird der Rhein „flumen nobilissimum" genannt. 3) Vita Rimberti, MG. SS. II, c. VII p. 768. 4) Vita Adalberti, MG. IV, c. I p. 596. 5) Vita Idae, Wilmanns, Liber II, c. VI p. 486. 6) Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. III p. 286. 7) Vita Brunonis in us. schol., c. XXXVI p. 37. 8) Vita Balderici, MG. SS. IV, c. XXVI p. 734. 9) Vita Liobae, MG. SS. XV_1, c. XIV p. 128.

Hilfe da. Es schweigen die Donner. Die Winde zerstreuen dienstfertig die Wolken, die Dunkelheit geht in sich auf, heitere Ruhe ist ausgebreitet und die Sonne erscheint.

Der Heilige und die Tierwelt.

Etwas von paradiesischer Eintracht zwischen Mensch und Tier geht durch diese Erzählungen; vor dem Menschen mit reinem heiligen Herzen haben die Tiere keine Scheu und keine Furcht. Sie dienen und folgen ihm, wie auch die Elemente es tun. Feuer, Wasser, Luft und Erde helfen, wie der Heilige es ihnen befiehlt.[1]) Den Lebenden trägt das Wasser, der Sarg des Toten wird von den Wellen flußaufwärts geführt, ohne daß die Bootsleute ihre Ruder rühren; oder fehlt bei einer Reliquienübertragung über den Strom eine Brücke, dann steht wohl plötzlich der Schrein am anderen Ufer; in einem anderen Fall stürzt die Brücke ein, als die Prozession darüber geht; die Menschen fallen wohl ins Wasser, tun sich aber keinen Schaden dabei, der Sarg selbst mit dem kostbaren Leib bleibt gar unbeweglich in der Luft schweben. Wo immer der Heilige Wasser braucht, für sich oder seine Gefährten, da berührt er mit seinem Stabe den Boden und köstliches Wasser sprudelt hervor. Das Feuer gehorcht dem Heiligen, die Flammen löschen aus; oder Kerzen werden durch Feuer vom Himmel angezündet. Wenn ein Nagel fehlt, den Mantel des Heiligen daran aufzuhängen, so tut der Sonnenstrahl, der eben durchs Fenster schaut, den Dienst; oder bei einer herzlichen Begrüßung fällt wohl der Stock aus der Hand des Heiligen; gleich ist wieder der Sonnenstrahl da und hält den Stab aufrecht „gleich als ob die Elemente dem Heiligen dienen wollten". Die Erde selbst steht noch in seinem Dienst: sie läßt den Sarg emporwachsen, damit er endlich an den ihm zukommenden Platze steht; oder sie wirft eine Leiche aus, die in der Nähe eines Heiligen bestattet worden. — Feuer, Wasser, Luft und Erde dienen dem Heiligen; da werden die Tiere nicht fehlen und sie helfen auch so gut sie können. Als die hl. Genovefa die Kirche für St. Dionysios baut, da ist eines Tages der Mörtel ausgegangen.[2]) Die Heilige schickt ihren Klerus vor die Stadt; dort würde ihm das weitere begegnen. Am Tore hören die Priester denn auch zwei Schweinehirten sich erzählen, daß ihre Tiere einen Kalksteinbruch aufgewühlt hätten.

---

1) Vgl. c. VII dieser Arbeit p. 190. 2) Vita Genovefae, Krusch, SS. rer. Meroving., B. III, c. XVIII p. 222.

Damit ist der hl. Genovefa geholfen. Die hl. Hathumod ist in recht schlimmer Lage; der Bau der Kirche muß eingestellt werden, denn es sind die Steine ausgegangen. Voll Trauer kniet die Heilige im Gebete; da lockt sie ein Vogelruf ins Freie und führt sie bis zur begonnenen Kirche. Eine schneeweiße Taube fliegt vor der Jungfrau weiter, ganz langsam und über gutem Wege, daß die zarte Jungfrau leicht folgen kann. Nach einer Weile läßt der Vogel sich nieder, pickt die Erde auf. Man hebt den Grasboden ab und es zeigt sich anstehendes mächtiges Gestein. Mit neuem Eifer wird der Bau zu Ende geführt.[1]) Hat der Heilige Hunger, dann wirft man die Netze aus, und wenn auch vorher die Fischer tagelang umsonst sich bemüht haben, für den Heiligen lassen sich die größten Fische fangen; oder ein vorüberziehender Raubvogel läßt seine Beute auf den leeren Tisch des Heiligen fallen.[2]) Ein andermal verirrt sich ein Wild in die Kirche oder ein Reh fällt über einen nahen Steinbruch, so daß die arme Äbtissin dem auf Besuch weilenden Bischof einen guten Braten vorsetzen kann. Müde von der Wanderung hat sich Gallus und sein Gefährte nach der Abendmahlzeit im Freien zur Ruhe gelegt, da kommt von den Bergen ein Bär hernieder und verzehrt die Reste der Mahlzeit. Dafür trägt er auch willig große Holzklötze herbei und wirft sie ins Feuer.[3]) Als Corbinian nach Rom zieht, da tötet ihm ein Bär den Packesel. Zur Strafe dafür muß der Bär nun den Dienst des Esels versehen und trägt auch folgsam die Habe des Heiligen.[4]) St. Magnoald kann auf Befehl seines heiligen Lehrers ohne Mühe auf freiem Felde Vögel für die Mahlzeit fangen.[5]) Ein andermal befiehlt er einem Bären, der in den Brombeerschlag eingedrungen war, nur auf einen Teil sich zu beschränken, während die andere Hälfte für den Heiligen reserviert bleibt. Solange Magnoald mit seinem Lehrer und Gefährten in der Gegend bleibt – es sind vier Tage –, wagt der Bär nicht, das Gebot zu übertreten. Kommt der Heilige zu einer Stelle in der Wildnis, die er zur Niederlassung geeignet findet, dann verlassen

---

1) Hrotsvithae opera, ed. Winterfeld. Primordia coenobii Gandershemensis III_2 Vers 235 ff. Vgl. für die Hilfe bei dem Klosterbau: Vita Liudgeri III, ed. Surius, 26. März, c. XXVIII p. 399: Hier entwurzelt ein mächtiger Sturm eine große Strecke des Urwaldes als Bauplatz und liefert durch die umgerissenen Baumstämme zugleich das Bauholz. 2) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept., c. III_{25} p. 286 3) Vita Galli, MG. SS. II p. 9. Diese im siebenten Jahrhundert verfaßte Vita ist aus Rücksicht für das folgende Beispiel angeführt. 4) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept., c. III_{21} p. 285. 5) Vita Magni, Goldast, Script. rer. Alman. I, Liber I, c. II p. 191.

wohl von selbst oder durch die Macht des Heiligen bezwungen, die Schlangen und Untiere den Platz.[1])

Für die mannigfache Hilfe genießen die Tiere dann auch den Schutz des Heiligen. Die Hunde und Jäger werden durch den Heiligen an einen Fleck gebannt, so daß sie das Wild nicht mehr verfolgen können.[2]) Manchmal erzählt der Hagiograph auch eine längere Tiergeschichte, bei der man die Freude an der Sache selbst nicht in Abrede stellen dürfte. Auf den Feldern des hl. Waldebert fraßen die Vögel ständig den Samen auf.[3]) Als der Gutsverwalter über den Schaden klagt, befiehlt der Heilige die Vögel zu fangen und einige Tage einzusperren. Kaum zeigt sich der Verwalter auf dem Felde, so fliegen die Vögel auf einen Haufen zusammen, lassen sich fangen und einsperren. Drei Tage bleiben sie ohne Speise in Gewahrsam, dann werden sie freigelassen. Die Vögel aber flattern mit klagendem Geschrei im Hofe umher; denn ein Diener hat einen aus der Schar gestohlen und gebraten. Der Heilige kommt auf die Sache; der Diener gesteht und bringt die Federn und Überreste des Vogels herbei. Der Heilige betet darüber, und sieh, der Vogel flattert lebendig aus seiner Hand. Vollzählig und fröhlich fliegt die Schar davon und kam nie wieder über die Felder des Heiligen. Einst erhält St. Aldegundis einen noch lebenden Fisch zum Geschenke.[4]) Mitleidig wirft sie ihn wieder ins Wasser zurück. Eine Weile schwimmt er am Ufer entlang, dann springt er wieder ans Land. Vom nächsten Baume fliegen Raben herbei und wollen den Fisch verspeisen. Da kommt ihm ein Lamm zu Hilfe und vertreibt die Vögel. Voll Staunen haben die Nonnen den „bellum novum" beobachtet.[5]) Der hl. Odo, Abt von Cluny, wird einmal in der Nacht von Füchsen angefallen, die ihm wütend zusetzen. In der Not eilt ein Wolf zur Hilfe, verjagt die Füchse und begleitet in der Folge wie ein zahmes Tier den Heiligen.[6]) Der hl. Folcwin besaß ein Pferd, das immer von selbst die Knie beugte, wenn der Bischof es besteigen wollte. Als der Herr gestorben, da dul-

1) Vita Soli, MG. SS. XV_1, c. IV p. 158. Vita Magni, Goldast, Lib. II, c. IIff. p. 195ff. Vita Pirminii, Acta SS. 3. Nov., c. VII p. 35. 2) Vita Mansueti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. VI p. 625. Vita Basoli, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XXIII p. 656. 3) Vita Waldeberti, Migne, Pat. lat., B. 137, c. V p. 690f. 4) Vita Aldegundis, Migne, Pat. lat., B. 132, c. XXII p. 870. 5) Vgl. das „inauditum duellum" zwischen Esel und Wolf in der Vita Soli, MG. SS. XV_1, c. IX p. 160, das von Humor und guter Beobachtungsgabe zeigt. Ähnlich auch Vita Wiboradae, Mab. V, c. XVIII p. 50/51. 6) Vita Odonis, Mab. V, Lib. I c. XIV p. 154/55.

dete es niemand anderen auf dem Rücken und endete bald nachher. Da weder Hunde noch Vögel den Kadaver berührten, begrub man das Tier nach Menschenart.[1]) Zwei ruchlose Räuber haben St. Meginrat erschlagen. Sie fliehen von der Einsiedelei in die Nacht hinaus. Aber die Raben, die der hl. Eremit täglich gefüttert hatte, folgen mit lautem Krächzen den Mördern auf den Fersen nach, umflattern dicht die Köpfe der Gesellen und bringen so die Mordtat an den Tag.[2]) Manchmal aber spielen die Tiere dem Heiligen einen Streich; dann ist es sicher, daß der Satan daran beteiligt ist. Ein Fuchs oder Hirsch verschluckt die Schlüssel zur Kirchentüre oder die Hostienschale; auf das Gebet der Heiligen hin werden die Sachen wieder zurückgegeben.[3]) Vorzüglich nimmt der Satan selbst die Gestalt eines Tieres an, um den Heiligen zu schrecken. So erscheint der böse Feind dem hl. Dunstan zuerst als Bär, dann als Hündin – im gerechten Zorn setzt der Biograph hinzu: diese Gestalt sei dem Satan am entsprechendsten –, als Schlange und zuletzt als Fuchs, schweifwedelnd und hin und her eilend.[4]) Aber Dunstan läßt sich nicht stören im Gebete, ja endlich sagt er lächelnd zum Versucher: Jetzt soll er sich doch aus dem Staube machen; es helfe ihm nichts. Als der hl. Remaclus sein Kloster Stablo errichtet[5]), da werden die Gefährten durch die wilden Tiere erschreckt und eilen bestürzt zum Heiligen. Dieser tröstet sie, weist auf die Ränke des Satans hin, der über tausend Künste und Fallen verfügt. Aber man kenne den Betrüger, der die Menschen sogar durch die Mücken versucht. Wenn man liest, wie die hl. Mathilde täglich dem Hahn das Futter streut[6]), der den nahenden Tag verkündet und die Gläubigen zum Dienste Gottes ruft, wie die

---

1) Gesta abbat. St. Bertini Sithiensium, MG. SS. XIII, c. LXII p. 619. Vgl. dazu: Vita Folquini, MG. SS. XV_1, c. XI p. 429. 2) Vita Meginrati, MG. SS. XV_1, c. XI p. 448. 3) Vgl. c. VII dieser Arbeit p. 195f. 4) Vgl. c. VI dieser Arbeit p. 178f. 5) Vita Remacli, Migne, Pat. lat., B. 139, c. XIII p. 1159ff. 6) Vita Mathildis, MG. SS. IV, c. XVII p. 294. Vgl. Purchard, Gesta Witigowonis, MG. SS. IV, Vers 411ff. p. 630.

„Ante domus sanctae limen post ista Mariae
Excoluit pulchrum, parvi licet aequoris, hortum.
. . . .
Fecit terrestrem paradisum luce micantem,
Qua longe splendet templi decus atque relucet;
Huc adventanti nova dans spectacula plebi."

Die Freude des Volkes an einem schönen Garten scheint durch diese Verse erwiesen zu sein.

Heilige der Vögel nicht vergaß, die zur Sommerszeit in den Zweigen der Bäume ihre Lieder singen, so wird man trotz des vom Hagiographen erstrebten Zusammenhanges mit der Wohltätigkeit die Freude an der Natur und ihren Geschöpfen in einem solchen Falle annehmen dürfen.

Der Einfluß der Natur auf die Stimmung des Menschen.

Der unwillkürlichen Freude an der Natur reiht sich als höhere Stufe an: die Beeinflussung der seelischen Stimmung durch die äußere Umgebung. Finden sich Beispiele für eine derartige Wirkung oder gar für das Anstreben eines solchen Verhältnisses, so wäre damit nicht nur ein hoher Grad von Naturgefühl nachgewiesen, es wäre damit auch ein neuer Grund gegeben, der gegen die allgemeine Typik des Zeitalters sprechen würde.

Ermenrich von Ellwangen erzählt im Epilog zur Legende des hl. Solus[1]), wie er zur Abfassung dieses Werkes gekommen sei: Da habe er einmal seinen Freund Gundhram aufgesucht, der in dem verlassenen Winkel der Soluszelle als Priester weilte. Voll Freude war der Einsame über den Gast; endlich hat er jemand, dem er sein Herz öffnen kann. Würdig genug für die eigene Sündhaftigkeit, so meint Gundhram, sei sein jetziger Aufenthalt; aber es ist doch hart, Tag für Tag nichts anderes zu schauen als diese Einförmigkeit, die starren Felsen und die Tannen.[2]) Das Beispiel spricht deutlich genug dafür, daß es auch einem Menschen des frühen Mittelalters nicht gleichgültig war, in welcher Gegend er weilte. Von einem Schüler des hl. Notker wird erzählt[3]), wie er trotz der Warnung auf den Klosterturm stieg, um doch mit den Augen über Berg und Tal zu streifen, durch die zu gehen ihm jetzt verwehrt war. Der junge Klosterschüler mußte seine Sehnsucht zur Natur mit dem Tode büßen, da er einen Fehltritt tat und stürzte. In der Lebensbeschreibung der hl. Odilia wird erzählt[4]), wie ein Mann der hl. Jungfrau drei junge Stämmchen als Gabe brachte. Odilia solle sie pflanzen, damit spätere Geschlechter bei dem Anblick sich ihrer erinnern.[5]) Gewiß ein hübscher Zug, der noch gewinnt, wenn man liest, wie eine Nonne die

---

1) Vita Soli, MG. SS. XV_1, Epilog p. 151. 2) Ebd.: „... grave tamen est mihi, simillimis nil aliud cottidianis obtutibus quam saxea scopula et tedas aspicere.“ 3) Ekkehardi Casus St. Galli, MG. SS. II p. 99. 4) Vita Odiliae, Anal. Bolland. XIII, c. XV p. 23. 5) Ebd.: „... planta eas, ut in posterum ob memoriam tui habeantur.“

Heilige von der Pflanzung abhalten wollte. Auf einem vorspringenden Punkte des Waldes, zu dessen Füßen man die Stadt erblickt, läßt der hl. Basolus ein großes steinernes Kreuz errichten.[1]) Täglich trägt er dorthin einen hübsch geschnitzten Schemel und betet bald sitzend, bald auf dem Boden liegend seine Psalmen. Der Heilige oder sein Biograph hatte also wohl ein Gefühl für den Blick in die Ferne. Bischof Radbod von Utrecht läßt sich[2]), als er sein Ende herannahen fühlt, nach dem heutigen Overijssel tragen; hier, an diesem durch seine Lage schönen Ort, hat der Heilige oft zu seinen Lebzeiten geweilt. Bischof Adalbero II. von Metz verbringt alljährlich die Fastenzeit im Kloster Gorze.[3]) Dorthin zieht es ihn, weil er hier seine Jugendzeit verbracht hat, weil hier die tiefste Religiosität herrschte und weil ihm nichts über die Lage und Schönheit des Klosters ging. Die Zeit der Betrachtung bringt also der fromme Bischof lieber in Gorze als in seiner Bischofsstadt zu. Dort reichten sich Religiosität, Jugend-Erinnerung und Naturschönheit die Hand. Das wäre demnach ein bewußtes Streben, für die seelische Stimmung eine entsprechende äußere Umgebung zu finden. Es ergänzt diesen gefühlsmäßigen Zug, wenn man erfährt, daß Adalbero bei der Wahl seines zukünftigen Begräbnisplatzes St. Symphorian auch deshalb vorzieht, weil das Kloster durch anmutige Lage sich auszeichnet.[4]) Bischof Ulrich von Augsburg hatte seinen Freund, Bischof Starchand von Eichstätt, begraben.[5]) Als der Heilige heimwärts kehrte und zu einer Anhöhe gekommen war, die von einer alten Buche gekrönt noch einen Blick über die Stadt gewährte, da macht Ulrich halt, neigt sein Haupt und spricht: „Leb wohl, heiliger Willibald! Ihn, der mir der Liebste war unter den Menschen, mußte ich begraben. Ich werde nicht wieder zurückkehren.“ Ein starkes persönliches Empfinden spricht aus den Worten dieses Heiligen, dem wir an anderer Stelle wieder begegnen.[6]) Auf dem Kastell Layfen, dem heutigen Laufen, stehen eines Tages zwei Bischöfe.[7]) Es ist Conrad von Konstanz und Ulrich von Augsburg. Zu

1) Vita Basoli, Migne, Pat. lat., B. 137, c. XXII p. 655: „In septentrionali autem ipsius montis eminentiori parte quae urbem respicit ...“ 2) Vita Radbodi, MG. SS. XV_1, c. XI p. 571: „Hunc locum situ decorum ... saepe solebat incolere.“ 3) Vita Adalberonis, MG. SS. IV, c. XXII p. 666: „... et situ amoenitateque gratissimus.“ 4) Ebd., c. XXXVII p. 672: ...et loci amoenitate hic beat. pont. illectus...“ Vgl. dazu: Ebd., c. X p. 661: „... locus (St. Symph.) ... amoenissimus ...“ 5) Anonymus Haser., MG. SS. VII, c. XI p. 257. 6) Anony. Haser, MG. SS. VII, c. XIII p. 257. 7) Vita Conradi, MG. SS. IV, c. VIII p. 433.

ihren Füßen wälzt der Rhein seine Wassermassen und fällt im gewaltigen Sturz, als ginge es in den tiefsten Schlund der Unterwelt, über die Felsen herab, um brüllend wieder in die Höhe zu tosen.[1]) Bewundernd stehen die beiden Freunde vor diesem Schauspiel. Da sehen sie um die Mitte des Wasserfalles zwei Vögel flattern, die sich vergebens bemühen aus dem Bereich der Wogen zu kommen. Der Anblick bringt die Bischöfe auf den Gedanken, „in avium specie" seien zwei Seelen zu verstehen, für deren Erlösung sie beten müßten. Ist damit auch ein religiöses Gefühl verknüpft, die Einwirkung des Naturschauspieles auf die Seele des Zuschauers ist vorhanden. Diese Beispiele, die einem beschränkten Gebiet und einem dem Wesen der Sache nach der Entwicklung des Naturgefühles wenig entgegenkommenden Stoffe entnommen sind, dürften den Nachweis erbracht haben, daß das Naturgefühl auch im früheren Mittelalter vorhanden war. Der Unterschied zwischen damaligen und heutigem Naturgefühl kann nicht als essentieller betrachtet werden; es besteht nur ein gradueller, der sich, was die Möglichkeit und das Bedürfnis der schriftlichen Fixierung dieses Gefühles anlangt, zu der jetzigen Entwicklungsstufe verhält wie der junge Schößling zum Früchte tragenden Baum.

Zehntes Kapitel.

Die Darstellung und das Novellenartige im Heiligen-Leben.

Das unterhaltende Moment zu berücksichtigen lag im Charakter der Hagiographie, die in erster Linie eine erbauliche Lektüre sein wollte und noch will. Man darf wohl sagen: das Heiligen-Leben mit seinen alten und neuesten Mirakelgeschichten kam mit den Liedern des Joculators dem Verlangen der Klöster, die Neuigkeiten von der Welt zu erfahren, am vorzüglichsten entgegen. Die Heiligen-Leben wanderten von Kloster zu Kloster; gab das Werk über einen Zeitgenossen Kunde, was eben in der Welt vor sich gegangen war, so hatte man in der Lebensbeschreibung über einen: „antiquus sanctus" Nachrichten aus der vergangenen Zeit.

1) Vita Conradi, MG. SS. IV, c. VIII p. 433. „... maximum Reni velut in abyssum inibi proruentis indeque visu terribili ebullientis mirarentur (Ulrich und Conrad) impetum."

Man hörte zuweilen auch dabei von dem Leben und Treiben anderer Völker; da und dort kam der Humor zur Geltung und die neuesten Wunder aus der Ferne und besonders aus der engeren Heimat mochten wohl etwas von der Art von Tagesnachrichten an sich haben, sofern man den Begriff Tag den Verhältnissen entsprechend dehnen darf. Die Freude am Fabulieren hat manches hagiographische Werk, wenn auch nicht zu einer tatsächlichen Novelle, so doch zu einer unterhaltenden Erzählung gemacht, die auch heute noch ihren Reiz ausüben kann. Wenige Beispiele aus der großen Anzahl mögen dafür zeugen.

Gegen Ende des neunten Jahrhunderts schreibt in Reichenau ein irischer Mönch die Geschichte seines Gefährten Findan[1]), der dort als Eremit gestorben war. Was liegt näher, als daß der fremde Mönch den Schwaben von seiner fernen Heimat erzählt? Mitten in die Kämpfe der irischen Herren führt denn auch die Legende. Findans Vater hat den Dienstmann eines der Großen des Landes erschlagen. Rachedürstend rückt dieser mit einem großen Haufen der Seinen heran, umstellt in der Nacht das Haus und läßt Feuer anlegen. Der Vater Findans stürzt heraus und wird niedergehauen; einer der Söhne fällt. Findan selbst wehrt sich tapfer, bis die Feinde wieder abziehen. Von da ab herrscht unerbittliche Feindschaft zwischen den beiden Parteien. Besonnenere raten zum Frieden und Findan gibt sich mit einem Lösegeld zufrieden. Aber die Mörder haben dennoch Angst vor der Blutrache; sie sinnen auf List, Findan zu verderben. Normannen werden gedungen. Bei einem Gastmahl wird der Überfall in Szene gesetzt und Findan gefangen fortgeschleppt. Als Sklave geht er aus einer Hand in die andere. Endlich nimmt ihn einer der Normannen auf das Schiff. Auf hoher See begegnet ihnen ein anderes Normannenschiff, das eben nach England den Kurs nimmt. Man hält an; die aus der Heimat Kommenden eilen auf das Boot Findans. Man begrüßt sich, fragt, wie es geht und steht. Plötzlich erkennt einer unter ihnen den Mörder seines Bruders; kurzerhand stößt er ihn mit dem Schwerte nieder. Ein wütender Kampf entspinnt sich zwischen den beiden Parteien. Findan bietet seinem Herrn Hilfe an. Endlich hat sich der Streit gelegt; man trennt sich. Auf den orkadischen Inseln erholen sich die Leute Findans. Dieser selbst hat die Freiheit erhalten und benutzt sie, um hier den Normannen zu entfliehen. In einem hohlen Felsen, den die Flut fast

1) Vita Findani, MG. SS. XV_1, c. 1ff. p. 502ff.

überschwemmt, findet er Schutz vor den Leuten, die ihn suchen. Endlich stechen die Normannen wieder in die See. Findan ist völlig erschöpft. Der Anblick der „Meerungetüme und ungeheuren Delphine", die an der Küste spielen, gibt ihm Mut. Er vertraut auf Gott, macht das Gelübde nach Rom zu wallfahren und stürzt sich ins Meer. Gott tut ein Wunder: die Kleider werden so starr, daß sie ihn tragen und so ans andere Ufer bringen, wo Findan freundliche Aufnahme findet. Er pilgert nach Rom und läßt sich dann als Eremit in Reichenau nieder. Man kann sich denken, mit welchem Interesse die Mönche diese Lebensgeschichte ihres Heiligen lasen, der nach so abenteuerlichen Schicksalen als strenger Asket in der Nähe des schwäbischen Klosters sein Leben beschloß. Ganz romanhaft mutet die Jugend der hl. Odilia an. Die Heilige kommt blind zur Welt.[1]) Der Vater will den Säugling töten lassen. Die verzweifelte Mutter findet noch einen heimlichen Ausweg; sie übergibt ihr Kind einer bekannten Amme. Bald werden deren Nachbarn aufmerksam; die Amme muß mit Odilia nach Palma entfliehen. Hier wird das Mädchen getauft und geheilt. Als es herangewachsen ist, von ihrer Abkunft erfahren hat, da schreibt sie an ihren Bruder, er möge sie aus dem Kloster holen, da sie hart behandelt werde. Umsonst bittet dieser den Vater, er möge die Schwester nach Hause lassen. Da holt der Bruder sie heimlich zurück. Im Schloßhof begegnet der Vater seinen Kindern. Er stellt den Sohn zur Rede und im Zorn schlägt er ihn zu Boden. Die Größe der Untat vor Augen entsagt der Vater der Welt und geht ins Kloster. Odilia ist wieder allein in der Welt. – Das Leben der hl. Ida nähert sich dem Tone einer hübschen Novelle.[2]) Ein tapferer Graf, der mit Karl dem Großen zu Felde gezogen ist, wird von Krankheit befallen. Zur Pflege kommt der Held in das Elternhaus

---

1) Vita Odiliae, Anal. Boll. XIII p. 9ff. Vgl. Vita Meginrati, Vita Kiliani, Vita Quirini (Translatio), Vita Rictrudis, Vita Amelbergae, Vita Aldegundis, Vita Mainulphi usw. Vita Berlendis, Migne, Pat. lat., B. 139 p. 1103. Hier ist der Inhalt kurz der: Berlendis hat ihre Mutter früh verloren; der Bruder ist im Kampfe gegen die Heiden gefallen. Allein lebt sie mit ihrem Vater, den ein Aussatz befällt. Alle Diener fliehen vor Ekel. Nur Berlendis pflegt den Vater. Als er einmal einen Trunk verlangt, reicht sie ihm den Becher. Der Vater trinkt; Berlendis selbst hat Durst, wäscht aber zuerst den Becher aus, bevor sie den Wein kostet. Wortlos, bebend vor Zorn eilt der Vater hinweg und übergibt sein ganzes Hab und Gut an das Kloster St. Gertrud. Berlendis tritt von allem entblößt in ein Kloster ein. – Vita Wiboradae, Mab. V, c. XXI p. 52. 2) Vita Idae, Wilmans, Kaiserurkunden, Exkurs III p. 470ff.

Idas. Diese selbst nimmt sich des Kranken an und pflegt ihn mit aller Sorgfalt. Die beiden gewinnen sich lieb und als der Graf wieder heil, ist Ida seine Braut. Karl der Große selbst wirbt für seinen Helden bei den Eltern und verleiht ihm die Herrschaft über sächsisches Land. Auf der Reise in die neue Heimat kommt das junge Paar gegen Abend in die Gegend von Hersfeld. Bald ist ein geeigneter Platz gefunden, die Zelte werden aufgeschlagen und der Schlaf fällt mit dem Dufte der Kräuter schnell über die Reisemüden. Da naht in einer Vision der jungen Frau ein Engel und mahnt sie, hier eine Kirche zu bauen. Und so erstand da, wo einst durch die dichten Wälder kein Stern durchschimmerte, die prächtige Kirche.[1]) In das Gebiet des Erbaulichen fällt dann wieder eine Episode aus dem Leben Lamberts.[2]) Der Heilige war von seinem Bischofssitz vertrieben worden und lebte nun im Kloster als lebendiges Bild der Demut. Da war es einmal in der Nacht, daß der Heilige zum Gebet heimlich aufstehen wollte. Dabei ließ er einen Stiefel fallen und störte dadurch den Schlaf der Brüder. Ohne zu wissen, wer es getan, befiehlt der Obere dem Missetäter, zum Kreuze außerhalb der Klostermauer zu gehen und dort zu beten. Willig wie ein Lamm folgt Lambert dem Befehl. Nur mit dem Bußhemd bekleidet tritt er in die eisig kalte Wintersnacht hinaus. Die Mönche hatten inzwischen nach der Matutin sich um ein Feuer in der Halle versammelt — es war etwas früher wie sonst, weil durch den Willen des Himmels der Hahn frühzeitiger gekräht hat, meint der Hagiograph — und man merkt jetzt, daß Lambert fehlt. Erschreckt eilen die Brüder ins Freie und finden den Heiligen, wie er mit lauter Stimme unter dem Kreuze die Psalmen singt. Man bittet kniefällig um Verzeihung. Milde fordert Lambert sie auf, sich zu erheben und alle kehren ins Kloster zurück, wo die Brüder nun wetteifern in der Bereitung des Bades für den Erstarrten, in der Darreichung der Kleider. — Um noch eine kleine Erzählung aus dem Gebiete der Kunst anzuführen: Der hl. Dunstan war ein Meister in den schönen Künsten.[3]) Vortrefflich verstand er es, die Harfe zu spielen. Einmal bat ihn nun eine vornehme englische Dame zu sich, das Muster auf eine Stola zu zeichnen, die sie später dann sticken wollte. Gerne ist der Heilige dazu bereit. Wie er die Arbeit fertig hat, langt er die Harfe von der Wand und begleitet sich zu seinem Gesang. Der Heilige

1) Vgl. Wattenbach, GQ. I, p. 303 u. 380. 2) Vita Lamberti, Migne, Pat. lat., B. 132, c. II_{18}, p. 650. 3) Vita Dunstani, Migne, Pat lat., B. 139, c. XII p. 1435.

verabschiedet sich und kehrt in sein Kloster zurück. Am andern Tage, als die Dame und ihre Frauen nach dem Frühstück zur Arbeit zurückgehen, da klingt und singt es im Saale; „alta voce" wiederholt die Harfe die Melodie. Im Staunen über das Wunder lauschen die Frauen; die Arbeit ruht vergessen in den Händen.

Schon aus den angeführten Beispielen, die durch die Übersetzung und knappe Wiedergabe leiden mußten, kann auf eine gewisse Vorliebe für das Novellenartige geschlossen werden. Die Gedanken zeichnen sich nicht selten durch Originalität und anmutigen Reiz aus. Zugleich kann man sehen, wie die Hagiographie Geschichte und Sage mit dem Mantel der kirchlichen Legende umhüllt. Wer ihr dazu half, beziehungsweise, wen sie dazu benutzte in manchen derartigen Erzählungen, das war, wie man mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten kann, der Mime des Mittelalters, der Joculator.

Bevor diese Ansicht näher ausgeführt wird, mögen noch zwei Beispiele für die Darstellungskunst novellistischer Art im Heiligen-Leben Platz finden.[1]) Die jüngere Vita Mathildens birgt eine Fülle novellenartiger Ausführungen, die in feiner und lebensvoller Form gegeben sind; so die Erzählung der Brautfahrt Herzog Heinrichs. Der junge Sachse hat von der Schönheit Mathildens gehört[2]), sich auch bereits inkognito davon überzeugt und war in heftiger Liebe zur Jungfrau entbrannt. Im prächtigen Gewande, umgeben von einer Schar vornehmer junger Leute, eilt der Herzog ins Kloster und verlangt die Äbtissin zu sprechen. Sie empfängt ihn und sein Gefolge voll liebenswürdiger Freude. Nach gegenseitiger Begrüßung wird Heinrich und sein nächster Begleiter Graf Thietmar in das Zimmer der Äbtissin selbst eingeladen und hier verwickelt diese den Herzog in ein langes Familiengespräch. Allmählich

1) Vgl. dazu ganz besonders die Vita Adalberti von Bruno, wo z. B. der Gegensatz der Stimmung und des Ortes: Rom und die Meeresküste in Ostpreußen – die drei einsamen Wanderer und die Mönche in Rom trefflich geschildert ist. Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXVII p. 609. Adalbert und seine Gefährten haben am Morgen ihren Hunger gestillt und wollen nun weitergehen. Aber eine tiefe Ermattung befällt sie und nahe dem Ort, wo sie die Nacht gerastet, legen sie ihre müden Häupter zur Ruhe. „Sie schliefen alle und schliefen.... Da, Waffenklang, Lanzenfunkeln, Schilderklirren, blanke Schwerter. Die Feinde lassen in der Ferne ihre Rosse, eilen lautlos herbei, werfen die Fesseln über die Schlafenden, binden Arme und Füße." Es war ein schlimmes Erwachen usf. Vita Adalberti, MG. SS. IV, c. XXX p. 610.
2) Vita Mathildis II, MG. SS. IV, c. III p. 285/86.

gelingt es Heinrich die Unterhaltung auf das Mädchen hinüber zu leiten. Er fragt nach ihrem Alter, ihrem Charakter und bittet zuletzt, Mathilde sprechen zu dürfen. Die Äbtissin läßt sie rufen. Das Mädchen tritt ein in jungfräulicher Zurückhaltung, schön, mit heiterer Stirne und einem Antlitz wie Rosen und Lilien. Heinrich vermag jetzt seine Liebe nicht mehr zu verbergen; er bittet, daß die Jungfrau ihm verlobt werde. Die Äbtissin ist verlegen und findet erst keine Worte; ohne Zustimmung der Eltern Mathildens könne sie nichts gestatten. Endlich willigt sie doch ein und es wird fröhliche Hochzeit gehalten.

Das Kloster St. Gallen stand noch am Ausgang des neunten Jahrhunderts in hoher Blüte, man braucht nur den Namen Notker des Stammlers zu nennen.[1]) Von ihm ist eine Legende des hl. Gallus überliefert, richtiger nur die Bruchstücke, die P. v. Winterfeld geordnet und wohl unanfechtbar für Notkers Werk erklärt hat.[2]) Walahfrid Strabo hatte die alte Legende des hl. Gallus überarbeitet[3]); sollte da Notker die alten Spuren nachtreten? Dazu war er zu viel Original und Dichter. So schuf er ein Werk, das nach Form und Inhalt zu den besten gezählt werden muß, die die mittelalterliche Hagiographie hervorgebracht hat, sieht man von der rein religiösen Tendenz ab. Notker steht als Dichter, nicht als hagiographischer Versemacher dem Stoff gegenüber. Nicht an irgend einem historischen oder stilistischen Verstoß in Walahfrids Arbeit übt deshalb Notker Kritik: Da hat sein Schüler Hartmann die Arbeit Walahfrids gelesen und kann nicht einsehen, warum der hl. Gallus so rastlos in der Welt herumgesprengt wurde. Warum die heiligen Steine, womit Gott die himmlischen Häuser baut, so ohne Ruhe von Ort zu Ort gewälzt werden, bergauf, bergab, über die Wasser, über die Alpen, über Klippen und Felsen und noch dazu der Bosheit und Verfolgung der Menschen ausgesetzt; dafür weiß auch Notker keinen Grund. Bevor er den Heiligen auf seinen Reisen begleitet, will Notker doch erst zu dem Verfasser, dem reichen Abt Walahfrid, gehen, dem gute Pferde zur Ver-

1) Wattenbach, GQ. I, p. 270ff. 2) Paul von Winterfeld über Notkers Vita Galli in N. A. XXVII p. 744ff. Ebd., B. XXVIII p. 51. Winterfeld setzt den Abschluß der Legende post 887. Notker selbst starb 912. Vgl. ferner: Ausgabe der Bruchstücke bei Weidmann, Gesch. der Stiftsbibl. St. Gallen. 1841 p. 481. Weidmann setzt das Werk in das Ende des neunten oder Beginn des zehnten Jahrhunderts. Über die Anlage der Legende vgl. die beiden Aufsätze von Winterfeld im N. A. Winterfelds Ausführungen sind oben zugrunde gelegt. 3) Wattenbach, GQ. I, p. 280.

fügung stehen, wenn der Weg übers Land geht, große und kleine Schiffe, wenn die Reise über Wasser führt, und den Abt um das Nötige zu einer solchen Reise ersuchen. Da kommt nämlich erst die Fahrt des Gallus über das Wasser; er wird gerufen, die Tochter des Herzogs Cunzo zu heilen; aber vor lauter Demut eilt der Heilige, dem Ruhme zu entgehen, über jähe Klüfte und Spitzen der Berge, wo nur Ziegen oder Gemsen noch steigen können. Hier versteckt er und seine Gefährten sich in einer Höhle; der Bote des Herzogs findet ihn aber doch und nun geht es über Wasser und Land zurück an den Hof. Das Mädchen wird geheilt. In einem Atem kehrt der Heilige mit Stock und Ruder in seine entlegene Zelle heim, um wieder nach Constanz zur Bischofswahl zu eilen. Und wie steht es mit den beiden, die jetzt dem Heiligen auf seinen Kreuz- und Querfahrten folgen wollen? Der eine ist ein alter blinder, zahnloser Mann mit zitternden Händen und Füßen; der andere ein verzärtelter Jüngling, der seine zarten Hände und Füße dabei zerreißen wird. Mit dem gleichen feinen Humor und leichten Spott behandelt dann Notker die Episode der Dämonenaustreibung am Hofe Cunzos. Über die Herzogstochter, die sich nach ihrer Heilung in ein Metzer Kloster zurückgezogen, brauche Notker nichts zu berichten. Das wäre Sache des dortigen Bischofs Ruodpert. Aber bei der Gelegenheit möchte der Verfasser doch einen Rat geben: der Bischof soll die Exorzismen bei Frauen in Gegenwart der Eltern und Bekannten tun; die Frauen aber sollen ja nicht in ihrer Freude bei dem Priester, der sie geheilt hat — „sei er auch der allerfrömmste" —, längere Zeit verweilen; Gallus und die Herzogstochter sind sofort voneinander geschieden. — Das letzte größere Bruchstück in Prosa behandelt die Tätigkeit Columbans; selbst hier möchte man in der Art und Weise, wie Notker von der Macht des Heiligen zusammenfassend erzählt: er gebietet den Elementen und den Tieren; er vertreibt Krankheiten; hilft bei Geburten; er befördert alles Wachstum und ist so von prophetischem Geiste erfüllt, daß man ihn gern mit den alten Propheten vergleichen kann, einen leisen Humor durchschimmern sehen. Hartmann scheint bei der Erzählung ungeduldig geworden zu sein; er will seine Verse anbringen. Notker beschwichtigt ihn; er habe nur deshalb den Nagel eingeschlagen, damit Hartmann nun seine Harfe daran hängen kann. Nach dem Tode des Heiligen ziemen sich allein nur mehr Klagelieder.

In dem Werke Notkers ist das Wesentliche der Hagiographie völlig ausgeschieden; das rein künstlerische Moment beherrscht Inhalt und

Form. Die Persönlichkeit Notkers leitet nun über zur Frage über den Einfluß des Joculators auf das Heiligen-Leben.[1]) An die Stelle der antiken Mimen, „die zu hunderttausend in das Mittelalter hinübergezogen sind“, treten allmählich, dem allgemein sinkenden Bildungsniveau entsprechend, im Mittelalter die Joculatores.[2]) Sie sind Gaukler und Tierbändiger, aber auch Spielleute und Erzähler. Gerade in dieser Eigenschaft bilden sie als Träger des *nationalen* Elementes, der *Volkspoesie* das Gegengewicht zur herrschenden Mönchsbildung, die im allgemeinen der Welt feindlich oder doch gleichgültig gegenüberstand. Das schließt eine gegenseitige Beeinflussung nicht aus; sofern nämlich die Hagiographie gerade mit Rücksicht auf Volkstümlichkeit Motive der Joculatoren benützte, dürfen umgekehrt diese Heiligengestalten der Vergangenheit wie der Gegenwart in ihr Repertoire aufgenommen haben.

Ein von der Hagiographie benutztes Joculatorenmotiv scheint die Dienerrolle zu sein. Diese Gestalt tritt auf z. B. in der Legende des hl. Corbinian. Als dieser auf der Romreise war, wird sein Packesel während der Nacht von einem Bären aufgefressen.[3]) Der Diener soll nun das Gepäck dem Bären aufladen, ist aber voll Angst den Befehl auszuführen, bis endlich der Heilige ihn dazu ermutigt. Als sie später zur Meeresküste kommen und Corbinian Hunger spürt, schwimmt sein Diener in die See um einen Fisch zu fangen; dabei kommt es zu einem Streit mit den einheimischen Fischern, der mit einer Prügelei endigt.[4]) Ebenso scheinen einige Szenen in der Legende des hl. Magnus auf ein derartiges Motiv zurückzugehen.[5]) Einmal ist sein Gefährte gerade beschäftigt, Bier abzulassen, da wird er zu seinem Lehrer gerufen. Im Eifer des Gehorsames vergißt der Eilende das Gefäß zu schließen; trotzdem ist, als er später im eiligen Laufe zurückkehrt, den Hahn in der Hand, kein Tropfen verloren. Die Szene zwischen Magnus und dem Bären im Brombeerschlag verrät ebenfalls ihren Ursprung aus der Erzählung eines Joculators.[6]) Nicht nur Motive, sondern die ganze Legende scheint manchmal aus der Volkstradition und ihren Trägern entnommen zu sein,

1) Vgl. dazu die Erzählungen des Monachus Sangallensis, MG. SS. II p. 726ff. und c. VII dieser Arbeit p. 183; ferner die Dramen Hrotsvithas ed. Winterfeld. 2) Vgl. über die Stellung und Wesen des Mimus das Werk von H. Reich, Der Mimus. 1903. 3) Vita Corbiniani, Acta SS. 8. Sept., c. III$_{21}$, p. 285. 4) Ebd., c. IV$_{27}$, p. 286. 5) Vita Magni, Goldast, Script. rer. Alam. I, c. I p. 190f. 6) Ebd., c. II p. 191.

wie die Legende des hl. Gongolf.[1]) In einer burgundischen Kirche sieht man die Rüstung eines Ritters hängen; sie soll von Gongolf stammen.[2]) Er genießt lokale Verehrung; über sein Leben aber fehlt jede Aufzeichnung. Was der Hagiograph gibt, beruht, wie er selbst sagt, nur auf Tradition. Diese lautet kurz: Zu Zeiten Pipins lebt ein frommer und tapferer Graf, dem Gott zur Erprobung seiner Geduld eine böse Frau gegeben.[3]) Neben dem Krieg liebt Gongolf die Jagd, die er mit Leidenschaft betreibt — „causa exercitationis“, damit verteidigt der Hagiograph diese weltliche Freude seines Heiligen. Auf einem Kriegszug, als Gongolf und die Seinen vor Hitze und Durst dem Verschmachten nahe, kommt der Heilige auf eine Wiese mit einer frischen Quelle, die er dem Besitzer abkauft.[4]) Spottend willigt dieser ein und nimmt den Kaufschilling. Heimgekehrt wird Gongolf von seiner bösen Frau, die den Kauf erfährt, ob seiner Einfalt, eine ferne Quelle zu kaufen, arg gescholten. Am anderen Morgen hat der Graf kein Waschwasser[5]); er schickt den Diener in den Garten und befiehlt, den Stock, den Gongolf dort in die Erde gesteckt hat, zu bringen. Der Diener gehorcht. Wie der Stock herausgezogen, sprudelt das Wasser der gekauften Quelle hervor. Die Gräfin aber ist durch dieses Wunder nicht bekehrt, ja treibt es noch toller als zuvor.[6]) Sie verletzt die Ehe mit einem Kleriker. Gongolf erfährt davon und macht ihr bittere Vorwürfe; die Frau versichert more muliebri mit tausend Eiden ihre Unschuld. Gongolf will glauben, wenn seine Frau ohne Verletzung einen Stein vom Grunde der Quelle hebt.[7]) Die Probe beweist die Schuld der Frau und Gongolf trennt sich von ihr. Sie selbst trachtet nach seinem Leben und ihr Buhle tötet zuletzt den Grafen.[8]) Seine frommen Muhmen begraben ihn. Bald geschehen die ersten Wunder am Grabe. Die Frau äußert darüber in der derbsten Weise ihren Zweifel und eine ebenso derbe Strafe folgt auf dem Fuße. Die Frau wird, solange sie lebt, zum Gespötte der Welt.[9]) Man wird nicht fehl gehen mit der Annahme, der Keim dieser Legende sei auf dem Boden der Spielmannserzählung emporgewachsen. Umgekehrt nun

1) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai II, p. 644—648. 2) Ebd., c. I_4, p. 645. 3) Vita Gongolfi, Acta SS. 11. Mai II, c. $I_{2/3}$ p. 645. 4) Ebd., c. I_5 p. 645 f. 5) Ebd., c. I_6, p. 646. 6) Ebd., c. II_7 p. 646. 7) Ebd., c. II_8 p. 647. 8) Ebd., c. II_{10} p. 647. 9) Ebd., c. II_{12} p. 648: „Tali quippe postea subjacit opprobrio, ut per omne vitae suae tempus, quot eo die protulit verba, quasi tot prodierunt probra ab illa parte corporis, cui viri Dei miracula aequiparare non est reverita.“

haben die Joculatores selbst einen Heiligen zum Mittelpunkt ihres Liedes gemacht. Es sei vor allem Ulrich von Augsburg genannt, den nicht nur seine Wunder, sondern auch die Spielleute zum echten Volksheiligen machten. Er selbst hat die Joculatores gerne gehabt und sich auch wohl ihrer angenommen.[1]) Sie haben es ihm wieder vergolten — sagt doch Ekkehard schon in der Mitte des elften Jahrhunderts: „Sed plura eos, quae de eo concinantur vulgo et canantur, tacuisse ... etiam miramur."[2]) Ulrich ist dann auch in der folgenden Zeit eine beliebte Gestalt der Spielmannspoesie geblieben.[3]) Von Benno von Osnabrück erzählt der Biograph[4]), wie seine Tapferkeit in dem Ungarnfeldzug Heinrich III. Gegenstand des Volksliedes geworden ist. Für den Verkehr der Heiligen mit den Joculatoren weist die Lebensbeschreibung des hl. Bardo eine Stelle auf[5]): er war milde gegen alle, sogar den „miseris ioculatoribus" zeigte er sich freundlich. Daß man in den Spielen und Erzählungen der Joculatores dagegen einen Schaden für die Frömmigkeit sah, erzählt uns Hartmann, der Biograph der hl. Wiborada: „Nugaces joculatorum scurrilitates despiciens."[6])

Im ganzen betrachtet bietet die Hagiographie unserer Epoche in vielen ihrer Werke Ansätze zur novellistischen Erzählung, die ihren Reiz der Entlehnung aus dem Gebiete der Sage verdanken. Als Vermittter zwischen Sage und Legende scheint in manchen Fällen die Gestalt des Joculators aufgetreten zu sein.

Schlußwort.

Als Neuling auf wissenschaftlichem Arbeitsfeld hat der Verfasser Neuland betreten. Finden die Schwächen des Anfängers auf rein historisch-politischem Gebiete in der feststehenden Methode der Forschung ein ausgleichendes Gegengewicht, so galt es bei der vorliegenden geistesgeschichtlichen Untersuchung einen neuen Weg zu finden. Schon dieser Umstand führte mich dazu, meine geringe Kraft auf ein räumlich und zeitlich eng begrenztes Gebiet zu beschränken. Ich bin darauf vorbereitet, daß manches von dem, was ich als Charakteristikum des zehnten

1) Vita Udalrici, Mab. V, c. IV_{28} p. 429. 2) Ekkehardi Cas. St. Galli, MG. SS. II, p. 109. 3) Vgl. c. VIII dieser Arbeit p. 214. 4) Vita Brunonis, MG. SS. XII, c. VI p. 63: „... populares etiam nunc adhuc notae fabulae attestari solent et cantilenae vulgares." 5) Vita Bardonis, MG. SS. XI, c. VIII p. 320. 6) Vita Wiboradae, Mab. V, c. I p. 44.

Jahrhunderts gefunden zu haben glaube, als gemeinsames Eigentum der vor- und nachfolgenden Zeiträume beansprucht werden wird. Es handelt sich bei dieser geistesgeschichtlichen Arbeit nicht so sehr um Gewinnung eines unumstößlichen Resultates als um Sammlung und Sichtung des Materials zur Gewinnung von Anhaltspunkten für weitere Forschung. Die Ergebnisse derjenigen Arbeiten, welche die Geistesgeschichte des Mittelalters behandeln, sind von vornherein bedingt und eingeschränkt durch die Spärlichkeit des uns überlieferten Materials. Eine gewisse Einseitigkeit der Schlüsse ist daher je nach dem Standpunkt des Verfassers nicht zu vermeiden, wird aber durch jede weitere derartige Arbeit korrigiert. Je verschiedenartiger dabei die Arbeitsmethoden und je weiter auseinander liegend die Angriffspunkte sind, desto gründlicher gestaltet sich die Erforschung des Gebietes und desto näher rückt das Ziel: die Klarlegung des mittelalterlichen Geisteslebens. Einen Richtungsweg auf einem abseits liegenden Teil des Arbeitsfeldes zu weisen, war das Ziel dieses Versuches.

Berichtigungen.

Lies p. 12 1. Zeile: Rictrudis statt: Richtrudis.
„ p. 14 Anm. 4: Acta SS. 11. Juli statt: 11. Sept.
„ p. 15 3. und 5. Zeile: Seckingen statt: Säkkingen.
„ p. 21 Anm. 3: Hrotrohc statt: Rrotroc.
„ p. 25 Seiten-Überschrift: Verfechter statt: Vèrfasser.
„ p. 27 Anm. 2: Notkeri statt: Notgeri.
„ p. 68 Anm. 5: in Tiel (a. d. Waal) statt: eben in Tile.

Tabelle der Heiligen-Leben.

Enthält die für die Arbeit direkt benutzten Heiligen-Leben sowie einige profane Lebensbeschreibungen, nach der Zeit der Abfassung geordnet.

Name	Stand	Verfasser	Zeit	Ausgabe
St. Martin	Bischof v. Tours 397[1])	Sulpic. Severus	c. 400	Migne, Pat. lat. 20 p. 159-176.
St. Genovefa	Patron. v. Paris ca. 500	A. A.[2])	saec. VII.	Krusch, SS. rer. Meroving. III p. 215–238.
St. Willibrord	Bischof v. Utrecht 738	Alkuin	ante 804	Canisius, Lect. antiqu. ed. Basnage II. 1. p. 457–471.
St. Gregor	Bischof v. Utrecht 775	Liudger, Bischof v. Münster	ante 809	MG. SS. XV_1 p. 66–79.
Karl d. Große	Kaiser 814	Einhard	post 814	MG. SS. II p. 426–463.
St. Sturm	Abt von Fulda 779	Eigil	ante 822	MG. SS. II. p. 365–377.
St. Lioba	Äbtiss. v. Bischofsheim a. d. Tauber ca. 780	Rudolf von Fulda	ante 838	Acta SS. 28. Sept. VII p. 760–769.
St. Wigbert	Abt von Fritzlar 747	Servatus Lupus	836	MG. SS. XV_1 p. 37–43.
St. Otmar	Abt v. St. Gallen 759	Walahfrid Strabo	ante 837	Goldast Script. rer. Alaman. ed. 1730 I p. 176–181.
St. Goar	Confessor am Rhein (St. Goarszelle) saec. VI	Wandalbert von Prüm	839	Acta SS. 6. Juli II p. 327–337.
St. Eigil	Abt von Fulda 822	Bruun (Candidus) monachus	842	MG. SS. XV_1 p. 221–233.
St. Solus	Confessor b. Solnhofen 794?	Ermenrich von Ellwangen	ante 842	MG. SS. XV_1 p. 153–163.
St. Hariolf	Gründer von Ellwangen	Ermenrich von Ellwangen	845–855	MG. SS. X p. 11–14.
St. Eulogius	Bischof v. Toledo 859	Paulus Alvarus	c. 860	Acta SS. 11. März I p. 90–97.
St. Liudger (Vita I)	Bischof von Münster 809	Altfrid B. v. M.	ante 849	W. Diekamp, Gesch.-Q. des B. Münster IV p. 3–53.
St. Liudger (Vita II)	Bischof von Münster 809	Mönch v. Werden	864	Surius, Vitae SS. 26. März II p. 384 ff.
St. Liudger (Vita III)	Bischof von Münster 809	Mönch v. Werden	post 864 (890-900?)	Surius, Vitae SS. 26. März p. 384–409 u. Diekamp, GQ. IV p. 85–134.

1) Die Zahl gibt das Todesjahr. 2) A. A. bedeutet unbekannten Verfasser.

Name	Stand	Verfasser	Zeit	Ausgabe
St. Willehad	Bisch. v. Bremen 789	Anskar?	ante 865	MG. SS. II p. 378–390.
Hathumod	Äbtissin v. Gandersheim 874	Hagius	874	MG. SS. IV p. 166–175.
St. Liutbirga	Klausn. zu Michaelstein, 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts	A. A.	post 870	Pez, Thes. anecd. II 3 p. 146–178.
St. Anskar	Erzbischof von Hamburg u. Bremen 865	Rimbert	post 876	MG. SS. II p. 683–725.
St. Liborius	Bischof von Le Mans ca. Ende d. 4. Jahrh.	A. A. (Sachse)	890–900	Acta SS. 23. Juli V p. 409-414.
St. Waldburga (Miracula)	Äbtissin v. Heidenheim c. 780	Wolfhard von Herrieden	893–896	Acta SS. 25. Febr. III p. 523–542.
St. Corbinian (Vita I)	Apostel der Bayern Bischof von Freising c. 730	Aribo, Bischof von Freising	ante 783	S. Riezler, Abh. d. bayr. Akad. d. Wissensch. Hist. Klasse XVIII. München 1888. p. 219–274.
St. Corbinian (Vita I)	Bischof von Freising c. 730	Hrotrohc von Tegernsee	saec. IX–X?	Acta SS. 8. Sept. III p. 281–296.
St. Kilian (Vita II)	Glaubensbote d. Ostfranken, Bischof von Würzburg 689	A. A.	saec. IX-X	Acta SS. 8. Juli II p. 614–619.
St. Willibald (Vita I)	Bischof von Eichstätt 781 (786)	Nonne von Heidenheim	saec. VIII	MG. SS. XV_1 p. 86–106.
St. Willibald (Vita II)	Bischof von Eichstätt 781 (786)	A. A.	saec. IX-X	Canisius, Lect. antiq. ed. Basnage III 1 p. 13–20.
St. Gallus (Vita I)	Gründer v. St. Gallen 630	A. A.	saec. VII	MG. SS. II p. 5–21.
St. Gallus (Vita II)	Gründer v. St. Gallen 630	Walahfrid Strabo	842–849	Goldast, Script. rer. Alaman. I p. 142 ff.
St. Gallus (Vita III)	Gründer v. St. Gallen 630	Notker Balbulus	saec. IX ex	Weidmann, Gesch. d. Stifts-Bibl. v. St. Gallen 1841. p. 483–493.
St. Findan	Eremit in Rheinau bei Schaffhausen 878	A. A.	saec. IX ex	MG. SS. XV_1 p. 502–506.
St. Magnus	Gründer von Füssen ca. 650	A. A.	1. Teil: XII. Jahrh. 2. Teil: X. Jahrh.	Goldast, Script. rer. Alaman. 1730. 1. Teil: p. 189–194, 2. Teil: p. 194–203.
St. Evergiselus	Erzbischof von Köln 418 (440)	A. A.	saec. X (oder XI)	Acta SS. 24. Oktober X p. 657–660.
St. Eucharius Valerius u. Maternus	Bischöfe von Trier	A. A.	saec. X	Acta SS. 29. Januar II p. 918–922.
St. Patiens	Bischof von Metz	A. A.	saec. X	Acta SS. 8. Jan. I. p. 469–470.
St. Chrothildis	Gemahlin Chlodwigs 548	A. A.	saec. X	Krusch, SS. rer. Meroving. II p. 341–348.

Name	Stand	Verfasser	Zeit	Ausgabe
St. Odilia	Äbtiss. v. Hohenburg i. Elsaß ca. 720	A. A.	saec. X	Analecta Bolland. XIII p. 1–32.
St. Rimbert	Erzbisch.v.Hamburg 888	A. A.	888–909	MG. SS. II p. 764–775.
St. Trudpert (Vita I)	Klostergründer im Breisg. 607 (ca. 643)?	A. A.	post 816	Mone, Quellensamml. zur bad. Gesch. B. I p. 19–21.
St. Trudpert (Vita II)	Klostergr. i. Breisgau 607 (ca. 643)?	Abt Erchanbald	c. 900	Mone, ebd. p. 22–26.
St. Meginrat	Einsiedl. i. d. Schweiz (Einsiedeln) ca. 861	Mönch von Reichenau	ca. 900	MG. SS. XV_1 p. 445–448.
St. Rictrud	Äbtissin von Marchiennes ca. 688	Hucbald von St. Amand	907	Migne, Pat. lat. 132 p. 829–848.
St. Lambert (Vita I)	Bischof von Utrecht 708?	Godescalc von Lüttich	ante 770	Acta SS. 17. Sept. V p. 574–581.
St. Lambert (Vita II)	Bischof von Utrecht 708?	Stephan von Lüttich	901–920	Migne, Pat. lat. 132 p. 643–660.
St. Amalberga (Sermo)	Jungfrau 722	Radbod von Utrecht	ante 917	Migne, Pat. lat. 132 p. 549–554.
St. Suibert (Sermo)	Glaubensbote der Friesen 713	Radbod von Utrecht	ante 917	Migne, Pat. lat. 132 p. 547–550.
St. Bonifatius (Vita I)	Erzbisch.v.Mainz 755	Willibald	post 778	W. Levison, Vita S. Bonif. Hannover 1905 p. 1–58.
St. Bonifatius (Vita II)	Erzbisch.v.Mainz 755	Radbod von Utrecht	ante 917	W. Levison p. 62–78.
St. Bonifatius (Vita III)	Erzbisch.v.Mainz 755	A. A.	saec. X-XI	W. Levison p. 79–89.
St. Bonifatius (Vita IV)	Erzbisch.v.Mainz 755	Otloh	1062-1066	W. Levison p. 111–217.
St. Quirin	Märtyrer in Rom saec. III	Mönch von Tegernsee	921	Krusch, SS. rer. Meroving. B. p. 11 ff.
St. Lebuin	Apostel der Friesen 773	Hucbald von St. Armand	907–930	Migne, Pat. lat. 132 p. 875–894.
St. Aldegundis	Äbtissin v. Maubeuge ca. 683	Hucbald von St. Armand	907–930	Migne, Pat. lat. 132 p. 857–876.
+ St. Chrodegang	Bischof von Metz 766	Joh. v. Gorze (?)	1. Hälfte saec. X (?)	MG. SS. X p. 552–572.
St. Pelagius	Märtyr. i. Cordovo 925	Hrotsvitha	post 925	P. v. Winterfeld, Hrotsvithae opera, Berlin 1902, V p. 52 ff.
St. Gongolf (Vita I)	Märtyrer in Burgund 760?	A. A.	saec. IX ex	Acta SS. 11. Mai II p. 644–648.
St. Gongolf (Vita II)	Märtyrer in Burgund 760?	Hrotsvitha	post 925	P. v. Winterfeld, Hrotsvithae opera III p. 35 ff.
St. Frodobert	Bischof von Troyes ca. 673	Adso, Abt von Montiérender	c. 950	Migne, Pat. lat. 137 p. 599–601.
St. Radbod	Bischof v. Utrecht 917	A. A.	post 962	MG. SS. XV_1 p. 569–571.

Name	Stand	Verfasser	Zeit	Ausgabe
St. Glodesindis	Äbtiss. v. Metz ca. 609	Joh., Abt von St. Arnulf in Metz	963	Migne, Pat. lat. 137 p. 211–218.
St. Hildulf	Erzbisch. v. Trier 707	A. A.	964 (?)	Acta SS. 11. Juli III p. 221–227.
St. Arbogast	Bischof v. Straßburg 678	Utto, Bischof von Straßburg?	ante 965	Acta SS. 21. Juli V p. 177-179.
St. Florentius	Bischof v. Straßburg saec. VII	A. A.	2. Hälfte saec. X (?)	Surius, Vitae SS. 7. Nov. VI p. 136–137.
St. Bruno	Erzbisch. v. Köln 965	Ruotger	965–969	MG. SS. in usum schol. Hannover 1890 p. 3–52.
St. Wenzel	Herzog i. Böhm. 935	Gumpold, Bisch. von Mantua	post 973	MG. SS. IV p. 213–223.
St. Ursula et soc. (Sermo)	Märtyrerinnen der frühchristlichen Zeit in Köln	A. A.	saec. IX	J. Klinkenberg, Studien zur Gesch. der Kölner Märtyr. (Jahrb. d. V. v. Altertfrd. d. Rheinlande, Heft 89 p. 118ff.)
St. Ursula et soc. (Passio I)	Märtyr. d. frühchristl. Zeit in Köln	A. A.	969—976	Analecta Bolland. 1884 B. III p. 1–20.
St. Ursula et soc. (Passio II)	Märtyr. d. frühchristl. Zeit in Köln	A. A.	saec. XI	J. Klinkenberg, Studien zur Gesch. der Kölner Märtyr. (Jahrb. d. V. von Altertfrd. der Rheinlande, Heft 93 p. 154–163.)
St. Wiborada (Vita I)	Märtyr. in St. Gallen 926	Hartmann, Mönch von St. Gallen	post 973	Mab., Acta SS. Ord. S. Ben. B. V p. 44–61.
St. Wiborada (Vita II)	Märtyr. in St. Gallen 926	Hepidanus von St. Gallen	1072	Acta SS. 2. Mai I p. 293–308.
St. Mathilda (Vita I)	Gemahl. Heinrichs I. 968	Mönch von Nordhausen	c. 974	MG. SS. X p. 575–582.
St. Mathilda (Vita II)	Gemahl. Heinrichs I. 968	Mönch von Nordhausen	post 1002	MG. SS. IV p. 283–302.
St. Ursmarus (Vita I)	Abt von Lobbes 713	Anso, Abt von Lobbes	ante 800	Acta SS. 18. April II p. 560ff.
St. Ursmarus (Vita II)	Abt von Lobbes 713	Rather v. Verona	ante 974	Surius, Vitae Sanct. 18. April ed. II p. 185–187.
St. Johannes	Abt von Gorze 974	Joh., Abt von St. Arnulf in Metz	974–984	MG. SS. IV 335–377 und Mab. V p. 365–417.
St. Mansuetus	Bischof von Toul saec. IV?	Adso	post 974	Migne, Pat. lat. 137 p. 619–622.
St. Aper	Bischof von Toul saec. V	Adso?	post 978	Acta SS. 15. Sept. V p. 66–69.
St. Folcwin	Bischof von Thérouanne 855	Folcwin, Abt v. St. Bertin u. Lobbes	970–984	MG. SS. XV_1 p. 424–430.
St. Landoald	Erzpriester v. Utrecht 667	Notker v. Lüttich und Heriger	980	Acta SS. 19. März III p. 35–42 und MG. SS. XV_1 p. 602f.
St. Ulrich (Vita I)	Bischof v. Augsburg 973	Priester Gerhard von Augsburg	c. 982	Mab. V p. 419–460.

Name	Stand	Verfasser	Zeit	Ausgabe
St. Ulrich (Vita II)	Bischof v. Augsburg 973	Gebehard, Bisch. von Augsburg	996–999	Marci Velseri opera. Norimbergae 1682 p. 591–595.
St. Ulrich (Vita III)	Bischof v. Augsburg 973	Berno, Abt von Reichenau	1008-1048	Marci Velseri opera. Norimbergae 1682 p. 596–617.
St. Ida	Gemahlin Egberts v. Hersfeld ca. 813	Uffing, Mönch von Werden	980–983	R. Wilmans, Kaiser-Urk. d. Prov. Westfalen, I, 1867 p. 470—488.
St. Christoph	Märtyrer	Walter v. Speier	983	Pez, Thes. anecd. II 3 p. 27-97.
St. Adalbert	Diakon von Egmond saec. VIII	Mönch von Mettlach	985	Acta SS. 25. Juni V p. 97-103.
St. Dunstan	Erzbischof v. Canterbury 988	A. A.	post 988	Migne, Pat. lat. 139 p. 1423–1456.
St. Ethelwold	Bischof 984	Wolstan	ca. 990	Migne, Pat. lat. 137 p. 81-104.
St. Basolus	Confessor ca. 620	Adso	ante 992	Migne, Pat. lat. 137 p. 643-658.
St. Bercharius	Abt v. Montiérender 865	Adso (A. A.)	ante 992 (post 1100)	Migne, Pat. lat. 137 p. 669–688.
St. Majolus	Abt von Cluny 994	Syrus, Mönch von Cluny	post 994	Mab. V p. 786–810.
St. Fridolin	Abt von Seckingen 530 (540)	Balther, Mönch von Seckingen	saec. X ex.	Mone, Quellensamml. d. bad. Landesgesch. I, Karlsruhe 1848 p. 4–17.
St. Odulph	Priester in Utrecht ca. 865	A. A.	saec. X ex.	Acta SS. 12. Juni II p. 592-595.
St. Adalheid	Kaiserin 999	Odilo von Cluny	saec. X-XI	MG. SS. IV p. 636–649.
St. Cadroa	Abt in Metz 978	A. A.	saec. X ex. c. 1000	Mab. V p. 489–501.
St. Berlendis	Nonne in Merbeke c. 702	A. A. (Heriger?)	c. 1000	Migne, Pat. lat. 139 p. 1103–1110.
St. Adalbert (Passio)	Bischof v. Prag und Märtyrer 997	Mönch in Gnesen	ca. 1000	MG. SS. XV_2 p. 706–708.
St. Adalbert (Vita I)	Bischof v. Prag und Märtyrer 997	Johannes Canaparius in Rom	ca. 1000	MG. SS. IV p. 581–595.
St. Adalbert (Vita II)	Bischof v. Prag und Märtyrer 997	Bruno von Querfurt	1004-1005	Bielowski, Mon. Poloniae histor I p. 189–222.
St. Adalbert (Vita III)	Bischof v. Prag und Märtyrer 997	Bruno von Querfurt	1007/1008	MG. SS. IV p. 596–612.
St. Nilus	Eremit und Abt 1004	A. A. (Schüler des Heiligen)	post 1004	MG. SS. IV p. 616–618 (Auszüge).
St. Verena	Jungfrau in Zurzach 344?	A. A.	post 1005 (1032)	Acta SS. 1. Sept. I p. 164-168.
St. Abbo	Abt von Fleury 1004	Aimoin, Mönch	1004-1012	Mab. VI p. 37–58.
St. Remaklus (Vita I)	Bischof v. Utrecht 668	A. A.	saec. IX	Acta SS. 3. September I p. 692–696.
St. Remaklus (Vita II)	Bischof v. Utrecht 668	Notker u. Heriger von Lüttich	ante 1008	Migne, Pat. lat. 139 p. 1147–1168.
St. Hadalin	Confessor 690	A. A. (Heriger?)	ante 1008	Migne, Pat. lat. 139 p. 1141–1147.

Name	Stand	Verfasser	Zeit	Ausgabe
St. Pirmin (Vita I)	Gründ. v. Reichenau c. 755	A. A.	ante 824	Acta SS. 3. Nov. II p. 33-45.
St. Pirmin (Vita II)	Gründ. v. Reichenau c. 755	Garemann, Abt von Hornbach?	994–1008	Acta SS. 3. Nov. II p. 33–45.
St. Quinque frat. Poloniae	Märtyr. in Polen 1003	Bruno von Querfurt	1008	MG. SS. XV_2 p. 709–738.
St. Fridericus	Bisch. v. Utrecht 838	Odbertus	1010-1026	MG. SS. XV_1 p. 342–356.
St. Macarius (Vita I)	Grieche, Mönch in St. Bavon zu Gent	Mönch von Gent	1014	Acta SS. 10. April I p. 875–877.
St. Macarius (Vita II)	Grieche, Mönch in St. Bavon zu Gent	Mönch v. Gent	1067	Acta SS. 10. April I p. 878–896.
Adalbero II.	Bisch. v. Metz 1005	Constantin, Abt v. St. Symphorian zu Metz	1015	MG. SS. IV p. 659–672.
St. Heribert	Erzbischof von Köln 1021	Abt Lantbert in Lüttich	1021-1070	MG. SS. IV p. 740–753.
St. Bernward	Bischof von Hildesheim 1022	Thangmar	post 1023	MG. SS. IV p. 757–782.
St. Gerhard	Bischof von Toul 994	Abt Widrich von St. Aper in Toul	1027-1049	MG . SS. IV p. 490–505.
Burchard	Bisch. v. Worms 1025	A. A.	post 1030	MG. SS. IV p. 829–846.
St. Godehard	Bischof von Hildesheim 1038	Wolfher	post 1035 u. ca. 1065	MG. SS. XI p. 167–196 u. p. 196—218.
St. Gerhard	Abt von Brogne 959	A. A.	saec. XI ?	MG. SS. XV_2 p. 655–673.
St. Mainulf	Diakon v. Paderborn ca. 857	Sigeward, Abt von Fulda?	ante 1043	MG. SS. XV_1 p. 412–417.
St. Romuald	Stifter des Ordens der Camaldulenser	Peter Damian	ca. 1040	MG. SS. IV 846–854 (Auszüge).
St. Poppo	Abt v. Stablo 1048	Abt Everhelm	post 1048	MG. SS. XI p. 293–316.
St. Wolfgang	Bischof von Regensburg 994	Otloh von Regensburg	ca. 1050	MG. SS. IV p. 525–542.
St. Livin	Glaubensbote der Friesen 660(?)	Mönch von St. Bavon in Gent	ca. 1050	Migne, Pat. lat. 87 u. 89 p. 327 ff. u. 871 ff.
St. Balderich	Bisch. v. Lüttich 1018	Mönch von St. Jakob in Lüttich	c. 1050	MG. SS. IV p. 724–738.
St. Bardo (Vita I)	Erzbischof v. Mainz 1051	Vulculdus	post 1051	MG. SS. XI p. 318–321.
St. Adalheid	Äbtissin von Villich b. Bonn 1015	Nonne Bertha	1056-1057	MG. SS. XV_2 p. 755–763.
St. Theoderich I.	Bischof v. Metz 984	Sigebert von Gembloux	1050-1060	MG. SS. IV p. 461–483.
St. Lullus	Erzbischof von Mainz 786	Lambert von Hersfeld	1063-1074	Holder Egger, Lamberti opera. Schulausg. d. MG. SS. Hann. 1894 p. 307–340.
St. Benno	Bischof von Osnabrück 1088	Abt Norbert von Iburg	1090-1100	MG. SS. XII p. 58–84.
St. Altmann	Bisch. v. Passau 1091	A. A.	1125-1141	MG. SS. XII p. 226–243.

Namen- und Sachregister.[1])

1) Zahl mit Index bedeutet Seite und Anmerkung.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Kosmas und Damian. Texte und Einleitung. Von Ludwig Deubner.

[VI u. 240 S.] gr. 8. 1907. geh. ℳ 8.—, geb. ℳ 9.—

In diesem Buche findet man eine Ausgabe der griechischen Akten der Heiligen Kosmas und Damian unter Zugrundelegung des gesamten erreichbaren handschriftlichen Materials. Schriftstücke von minderwertigem Charakter wie die Symeonische Vita und die Enkomien sind fortgelassen. Die Ausgabe enthält das Leben der sogenannten asiatischen Heiligen und deren Wunder (die Zahl dieser ist gegen Wangnereck um 23 vermehrt), sowie die Martyrien der römischen und arabischen Heiligen. Benutzt sind 36 Handschriften, die der Verfasser größtenteils selbst verglichen und abgeschrieben hat. Die Einleitung legt im ersten Kapitel das Material der Überlieferung dar, unternimmt dessen Rezension und weist innerhalb der Wunder eine Reihe von Serien nach, die sich deutlich voneinander abheben. Das zweite Kapitel erörtert die Anfänge des Kultes: es verstärkt den Beweis für die Ableitung der Heiligen von den Dioskuren (vgl. de incubatione p. 77 ff.) und sucht vor allem die Frage zu lösen, wie es komme, daß im griechischen Kirchenjahr an verschiedenen Tagen drei Heiligenpaare derselben Namen verehrt werden. Dem Buche ist ein Wortregister beigegeben, das alles irgendwie, besonders in sachlicher Beziehung, Wissenswerte verzeichnet. Dazu tritt ein grammatisches Register und ein Register der Bibelstellen.

Der heilige Tychon. Sonderbare Heilige. Texte und Untersuchungen I. Von Hermann Usener.

[VIII u. 162 S.] gr. 8. 1907. geh. ℳ 5.—, geb. ℳ 6.—

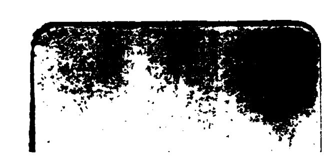
Aus dem Vorwort: „‚Auf grund der zum theil bisher unveröffentlichten texte von zwei hellenischen göttern, die man nicht im christlichen himmel erwarten sollte, von Priapos und Aphrodite, soll gezeigt werden, dass sie thatsächlich von der christlichen kirche übernommen und zu heiligen umgebildet worden sind. Die untersuchung über das leider sehr lückenhaft erhaltene leben des heiligen Tychon wird zu sprachlichen, rhythmischen und litterarhistorischen erörterungen anlass geben. Die legenden der Pelagia (1879 als widmungsschrift an die Trierer versammlung deutscher philologen und schulmänner erschienen) werden durch eine anzahl neuer texte vermehrt sein, unter anderem eine kritische bearbeitung der nur einmal ungenügend herausgegebenen Maria Aegyptiaca bringen.' Mit diesen im August 1905 für die mittheilungen des Teubnerschen verlages niedergeschriebenen worten entwickelte Hermann Usener den plan des werkes, dessen 1. heft — die letzte grössere arbeit, die ihm zu vollenden vergönnt war — hiermit der öffentlichkeit übergeben wird. — Diesem 1. hefte wird ein 2. nicht folgen. Zwar liegen die rohmaterialien zu ihm, das den titel ‚Legenden der Pelagia' führen sollte, in der hauptsache vor, allein sie äusserlich zusammengestellt unter Useners namen zu veröffentlichen, wäre, wenn auch nicht unmöglich, jedenfalls nicht in seinem sinne gewesen. Es ist daher die einleitung in den von A. Dieterich herausgegebenen ‚Vorträgen und aufsätzen von H. Usener' abgedruckt, und ebenso wird sorge getragen werden, dass das, was zur vermehrung der texte herbeigeschafft ist, nicht ungenutzt bleibt."

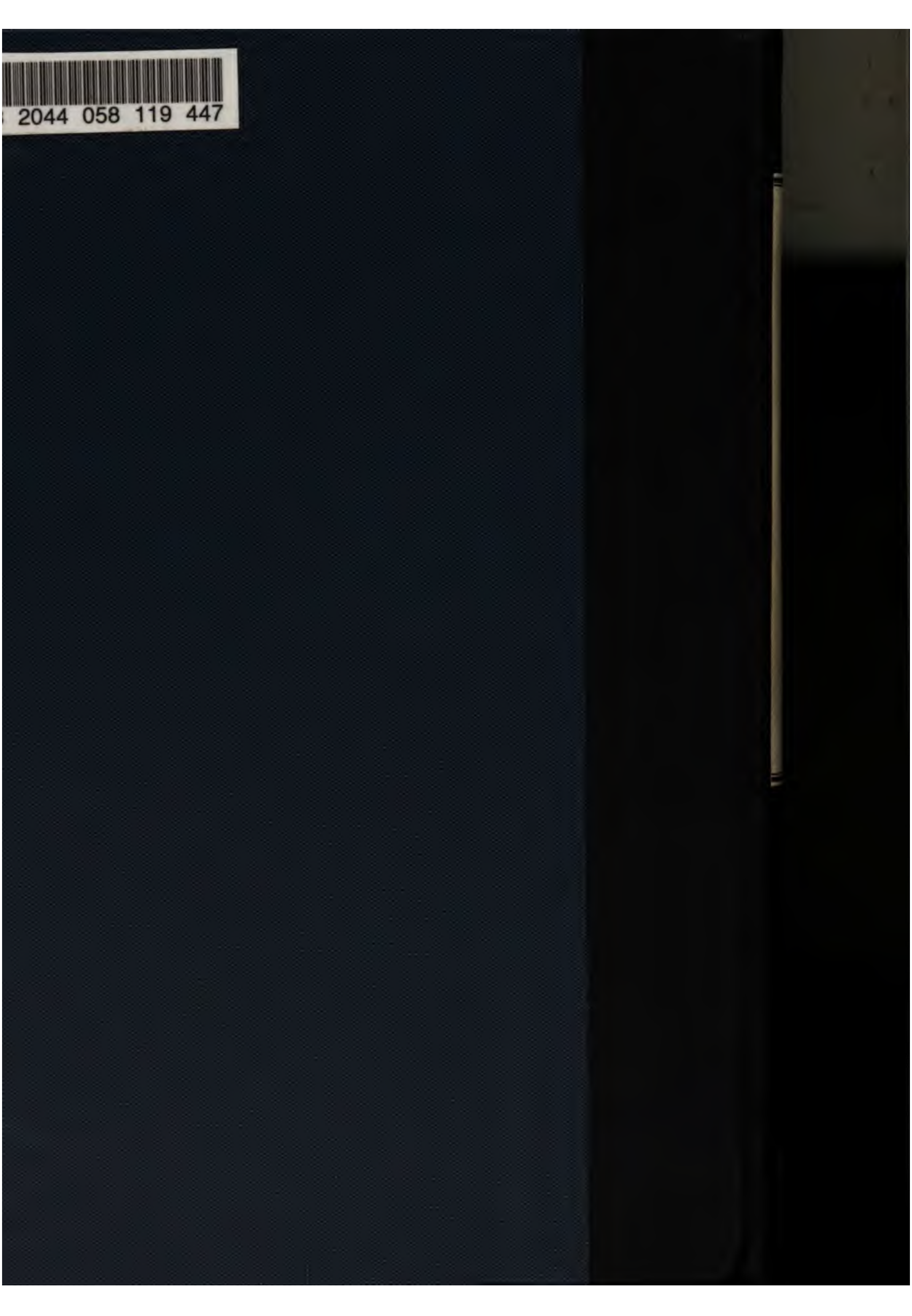
Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates. Von Johannes Haller.

[XVI u. 272 S.] gr. 8. 1907. Steif geh. ℳ 3.60.

Das Material der oft behandelten Kontroverse über die Entstehung des Kirchenstaates im 8. Jahrhundert wird hier, dem Zwecke der „Quellensammlung" entsprechend, zum Gebrauche in Seminarübungen vollständig vereinigt. Es werden geboten: die einschlägigen Stellen des Liber Pontificalis, die Papst-Briefe des Codex Carolinus, Auszüge aus der Langobardischen Geschichte des Paulus Diaconus, den fränkischen Annalen usw. Der Abdruck aus dem Liber Pontificalis wird insbesondere willkommen sein, da dessen ältere Ausgaben heute nicht mehr brauchbar, die neueste, von Duchesne, aber wegen ihres unerschwinglichen Preises schwer zugänglich ist. Nunmehr wird jeder in der Lage sein, sich über die Streitfrage, in der noch immer die Meinungen so geteilt sind, an der Hand der Quellen selbst ein Urteil zu bilden. Zur topographischen Orientierung ist eine Karte beigegeben.






3 2044 058 119 447